LITTÉRATURES ANCIENNES

SECTION DIRIGÉE PAR ROBERT FLACELIÈRE

4

COLLECTION SUP

La religion des philosophes grecs

de Thalès aux Stoïciens

DANIEL BABUT

Professeur à l'Université de Lyon II

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE L
FACULTÉ DE THÉOLOGI
SEMINAIRE DE DOGME

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

1974

Dépôt légal. — 1re édition : 2e trimestre 1974
© 1974, Presses Universitaires de France
Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays

Introduction

Le problème de la religion des philosophes est un des plus ardus de ceux qui se posent aux historiens de la religion grecque. Quels sont ses rapports avec la religion populaire ? Et d'abord est-il légitime de parler d'une « religion des philosophes » ? Dans l'affirmative, quelle importance faut-il lui accorder ? Doit-on admettre que « le destin d'une religion est le fait d'une foule », et que par conséquent « les conceptions religieuses de la littérature... n'agirent guère sur la vie de la religion grecque »[1] ? Ou au contraire faut-il penser que les historiens des religions ont eu trop souvent tendance à sous-estimer l'apport des philosophes dans la religion de leur peuple[2], et qu'en ce qui concerne les Grecs, en particulier, il se pourrait que l'évolution de leurs croyances religieuses fût plus largement tributaire de l'influence des philosophes qu'on ne l'a longtemps cru[3] ?

S'il paraît légitime, d'autre part, de ne pas négliger les conceptions des philosophes en matière religieuse au profit des croyances populaires, comment faut-il concevoir le rapport des premières avec les secondes ? S'agit-il nécessairement d'un rapport d'opposition ? Est-il vrai que « toute

1. M. P. NILSSON, *La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris, 1954, p. 3. Voir aussi, du même auteur, *Geschichte der griechischen Religion*, I[2], Munich, 1955, p. 746 ; O. KERN, *Die Religion der Griechen*, III, Berlin, 1938, p. 14.

2. Cf. U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, I, Berlin, 1931, p. 11 ; W. JAEGER, *A la naissance de la théologie*, Paris, 1966, p. 14.

3. Cf. p. ex. W. FAHR, « *Theous nomizein* ». *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, Hildesheim-New York, 1969, p. 7.

pensée philosophique se trouve obligée d'entrer en conflit avec la religion »[1], que dans l'histoire de l'hellénisme, « d'emblée la connaissance s'oppose à la foi »[2], qu'un survol de la pensée spéculative des Grecs « montre comment elle était fatalement entraînée au rebours de la religion traditionnelle »[3] ?

De fait, il est sûr que la philosophie grecque, en ses débuts, se définit avant tout comme une tentative d'explication des phénomènes naturels qui permet de surmonter l'espèce de crainte religieuse (θάμβος)[4] suscitée par leur vue. Pour Démocrite, en particulier, la sagesse, qui est le but de la vie en même temps que l'objectif du philosophe, se confond avec l'absence de cette espèce de crainte, qu'il appelle ἀθαμβίη[5]. Aussi les Anciens avaient-ils conscience de l'antagonisme latent qui opposait la vision du monde proposée par les philosophes aux croyances traditionnelles. Une anecdote caractéristique rapportée par Plutarque dans la *Vie de Périclès* montre bien comment les figures du philosophe et du devin ont dû être de bonne heure opposées l'une à l'autre et présentées comme des types antithétiques[6]. Le même Plutarque souligne aussi qu'au moment même où la philosophie s'épanouissait à Athènes l'opinion publique « ne supportait guère les physiciens ni ceux qu'on appelait

1. O. GIGON, *Les grands problèmes de la philosophie antique*, Paris, 1961, p. 224.
2. G. COGNIOT, *Le matérialisme gréco-romain*, Paris, 1964, p. 17.
3. R. PETTAZZONI, *La religion dans la Grèce antique*, Paris, 1953, p. 144.
4. Sur la notion de θάμβος, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, dans M. GORCE et R. MORTIER, *Histoire générale des religions*, II, *Grèce et Rome*, Paris, 1944, p. 41-42.
5. Cf. fragments 4, 215 et 216 (DIELS-KRANZ). Comparer PLUTARQUE, *Vie de Périclès*, 6, 1 : « [La superstition] naît de l'effroi (θάμβος) inspiré par les phénomènes célestes aux hommes qui n'en connaissent pas les causes et qui, par suite de leur ignorance, sont pris de trouble et d'affolement en matière de religion. La science de la Nature, en bannissant cette ignorance, substitue à la superstition timide et fébrile la piété ferme que de bonnes espérances accompagnent » (traduction FLACELIÈRE et CHAMBRY).
6. 6, 2-3. Voir à ce sujet F. M. CORNFORD, *Principium sapientiae*, Cambridge, 1952, Première partie, chap. 8.

les « météorologues », parce qu'en rapportant tout à des causes dépourvues de raison, à des forces aveugles et à des événements nécessaires, ils sapaient la puissance divine. C'est ainsi que Protagoras fut exilé, qu'Anaxagore, jeté en prison, ne fut sauvé qu'à grand-peine par Périclès, et que Socrate, tout étranger qu'il était à ce genre de recherches, mourut cependant pour crime de philosophie »[1]. Anaxagore et Socrate ne furent d'ailleurs pas les seuls philosophes grecs à être poursuivis pour impiété[2], et il faut même ajouter que la quasi-totalité des cas d'athéisme recensés dans l'Antiquité concernent des philosophes[3]. Et il ne s'agissait pas d'une crise passagère ou liée à certaines circonstances historiques particulières, puisque plus d'un demi-siècle après Périclès et Anaxagore Platon explique encore le discrédit dont souffre souvent la philosophie de son temps par le fait que ceux qui s'y adonnent sont soupçonnés de ne pas croire aux dieux, dans la mesure où ils chercheraient à rendre compte des phénomènes naturels « par des nécessités mécaniques, mais non par les pensées d'une volonté que déterminerait la réalisation de ce qui est bien »[4].

Est-ce à dire que la philosophie grecque, dès l'origine, aurait été foncièrement hostile à la religion, et que son histoire, à cet égard, se confondrait dans une large mesure avec celle des progrès de la raison, voire de l'athéisme[5] ?

En ce qui concerne les Présocratiques en particulier, on

1. *Vie de Nicias*, 23, 4 (trad. FLACELIÈRE et CHAMBRY).
2. Cf. E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e^ et au IV^e^ siècle av. J.-C.*, Liège, 1930.
3. Cf. A. B. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, Londres, Copenhague, Christiania, 1922, p. 3. On peut se demander, il est vrai, si cet état de choses n'est pas dû pour une part à la nature des sources dont nous disposons à ce sujet ; l'athéisme ne semble pas en effet avoir été strictement limité aux milieux philosophiques et intellectuels, cf. PLATON, *Lois*, X, 886 *e* 5-6, 891 *b* 2-4.
4. *Lois*, XII, 967 *a* (trad. ROBIN).
5. Cf. p. ex. H. LEY, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, I, Berlin, 1966, p. 179 : la philosophie au sens moderne commence par l'athéisme et le matérialisme.

a souvent estimé qu'il n'y avait pas de place pour le concept de dieu dans leurs systèmes[1], et l'on a même voulu voir dans les principaux représentants de ces systèmes, à commencer par les Milésiens, des athées plus ou moins déclarés[2]. Pourtant, il semble imprudent de transporter dans l'histoire de la pensée grecque l'opposition qui s'est instaurée et imposée depuis entre explication scientifique et croyance religieuse. La science milésienne, notamment, ne s'est jamais explicitement opposée à la religion, et ne doit pas être considérée comme nécessairement incompatible avec les croyances traditionnelles. Nous pouvons constater que pour Plutarque — et assurément pour beaucoup d'autres avant lui — l'explication par les causes n'exclut en aucune façon la croyance en la divination et en l'intervention des dieux dans le cours des événements[3], tandis que la « science de la nature » s'oppose à la superstition, non à la véritable religion. Platon, de son côté, proteste énergiquement contre la confusion de la philosophie tout entière avec le déterminisme mécaniste de certains de ses représentants[4]. On peut noter, d'autre part, que quels qu'aient pu être leurs démêlés avec les autorités religieuses de leurs cités, les philosophes grecs peuvent rarement être classés avec certitude comme « athées »[5]. Beaucoup d'entre eux, sans doute, ont critiqué plus ou moins ouvertement les croyances religieuses de leur temps, mais peu nombreux sont ceux qui ont étendu cette critique aux institutions et aux rites du culte, ou *a fortiori* ont refusé de s'y conformer[1]. Cette attitude n'était probablement pas dictée, dans la plupart des cas, par l'opportunisme, la crainte des conséquences qu'aurait pu entraîner une rupture brutale avec la religion traditionnelle. Il ne faut pas exagérer, en effet, les risques encourus par les « libres penseurs » dans les cités de la Grèce antique : celle-ci n'a jamais rien connu qui ressemblât, même de loin, à l'Inquisition ou aux persécutions religieuses d'âges ultérieurs. Les procès d'impiété semblent y avoir été, au total, assez rares[2], sauf peut-être dans l'Athènes de la seconde moitié du V^e siècle, où leurs motifs furent essentiellement politiques. Il faut noter, d'autre part, que même là où n'existait plus aucun danger de cet ordre on observe chez certains philosophes la même attitude, dans laquelle la critique des croyances traditionnelles s'associe de façon caractéristique avec le respect des institutions et des formes extérieures du culte[3].

D'un autre côté, s'il est vrai que de nombreux philosophes grecs ont critiqué la religion populaire, il s'en faut de beaucoup qu'ils aient exclu pour autant de leurs systèmes toute référence au divin, que plusieurs ont au contraire plus ou moins clairement identifié avec le principe suprême de leur ontologie[4]. Même des premiers philosophes ioniens, que l'on qualifie pourtant volontiers, depuis Aristote, de « physiciens », on a pu dire que le problème de la vraie nature de la divinité avait pris à leurs yeux une importance capitale, au point de donner son impulsion initiale à leur recherche[5]. On pourrait alors parler d'une « théologie des

1. Voir p. ex. P. BOVET, *Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues*, Genève, 1903, p. 83-115.
2. Cf. G. COGNIOT, *Le matérialisme gréco-romain*, p. 24-25, 59, 78 sq., 172 sq.
3. Cf. *Vie de Périclès*, 6, 4-5.
4. *Lois*, XII, 967 *a-c*. Cf. *ibid.*, VII, 821 *a* ; *Sophiste*, 265 *c-e* ; *Philèbe*, 28 *d* sq. ; *Timée*, 46 *e*, etc.
5. Cf. A. C. PEARSON, Atheism (Greek and Roman), dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. HASTINGS, II, Edimbourg, 1909, p. 184 sq., cité par W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, III, p. 235.

1. Cf. O. GIGON, Die Theologie der Vorsokratiker, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, I, Vandœuvres-Genève, 1954, p. 129 ; voir aussi p. 159 ; *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Bâle, 1945, p. 191-192, et KERN, *Die Religion der Griechen*, III, p. 12.
2. Cf. J. H. LIPSIUS, *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Hildesheim, 1966 (Leipzig, 1905-1915), II, p. 358-368.
3. Ainsi, notamment, chez les Épicuriens et les philosophes de la Nouvelle Académie.
4. Cf. Ed. WILL, *Le monde grec et l'Orient*, I, *Le V^e siècle (510-403)*, Paris, 1972, p. 609.
5. F. SOLMSEN, *Plato's Theology*, Ithaca, 1942, p. 54.

Présocratiques », comme on a de plus en plus tendance à l'admettre aujourd'hui[1]. Certains historiens vont même plus loin, et croient discerner dans la pensée des plus anciens philosophes comme un retour, par-delà Homère, vers le fonds primitif de la religiosité grecque[2], ou voient chez certains d'entre eux des théologiens, des réformateurs religieux[3], voire de véritables mystiques[4]. Finalement, on en vient à soutenir qu'il est « légitime de considérer la philosophie présocratique comme un *modus deum cognoscendi et colendi*, c'est-à-dire comme une religion, même si le fossé qui la sépare des croyances populaires ne fut jamais comblé »[5]. Or, si un tel jugement peut être porté sur ceux que l'on appelle traditionnellement « physiciens » et qui passent d'habitude pour les plus « scientifiques » des philosophes grecs, ne devra-t-il pas être étendu nécessairement à leurs successeurs, chez lesquels les problèmes de l'homme ont le plus souvent pris le pas sur ceux de la nature[6] ? N'est-ce pas dès lors des philosophes grecs en général qu'il faudra dire qu'ils n'ont à peu près jamais été « de purs rationalistes »[7] ?

Ainsi, la philosophie grecque a pu passer tantôt, et dès l'Antiquité, pour foncièrement opposée à la vision religieuse du monde, tantôt pour un discours qui culmine obligatoirement dans une « théologie »[1]. Et cette ambiguïté ne concerne pas seulement les doctrines, mais les personnes. Ainsi Socrate, en qui l'on voit souvent l'un des esprits les plus profondément religieux qu'ait connus la Grèce antique, n'en a pas moins été accusé et condamné pour impiété, et même soupçonné d'athéisme, tant dans l'Antiquité que de nos jours[2]. Parmi les philosophes qui furent accusés d'impiété figure également Théophraste, premier auteur grec d'un traité *Sur la piété*, dans lequel on a voulu voir l'une des expressions les plus caractéristiques de la religiosité delphique[3]. Xénophane et Platon, de leur côté, ont parfois été rapprochés par les historiens modernes de ceux que l'Antiquité considérait comme des athées[4]. Ce paradoxe, il est vrai, tient en partie à la signification différente de concepts comme ceux de piété, d'impiété ou d'athéisme, dans l'Antiquité et de nos jours. Pour les Grecs, en effet, l'essentiel n'est pas dans les idées, les sentiments, les croyances personnelles de l'individu, mais dans le comportement public du citoyen à l'égard des dieux de sa cité. L'expression grecque qui traduit la croyance en l'existence des dieux (θεοὺς νομίζειν) a d'abord signifié exclusivement « honorer les dieux comme le veut la coutume » (νόμος)[5] — seule exigence des dieux de la Grèce à l'égard de leurs fidèles. A ce point de vue il semble légitime d'opposer, comme on l'a fait souvent, la religion grecque, en tant que

1. Cf. notamment le livre de JAEGER cité ci-dessus, p. 5, n. 2, publié originellement sous le titre *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947 ; NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I², p. 741 ; Ed. WILL, *op. cit.* ; voir aussi H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1971, p. 130 : la pensée des anciens cosmologistes était en général loin d'être irréligieuse.
2. Cf. E. PETERICH, *Die Theologie der Griechen*, Vienne, 1938, notamment p. 352.
3. Cf. F. M. CLEVE, *The Giants of the Pre-Sophistic Greek Philosophy*, La Haye, 1965 (Xénophane, Héraclite).
4. M. F. SCIACCA, *Platone*, II², Milan, 1967, p. 12 : bon nombre de philosophes grecs sont des réformateurs religieux, comme Xénophane, ou des âmes mystiques, comme Anaximandre, Héraclite et Empédocle...
5. JAEGER, *op. cit.*, p. 188 de la trad. française.
6. Cf. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, II, p. 345, avec n. 2 ; III, p. 417 sq.
7. Ed. des PLACES, *La religion grecque*, Paris, 1969, p. 319.

1. Cf. JAEGER, *op. cit.*, p. 10-12 : « La philosophie grecque est une authentique théologie naturelle... Pour les Grecs, le « problème » de Dieu est l'ultime et le plus ardu des problèmes... D'ailleurs tous les systèmes philosophiques grecs (excepté seulement *(sic)* celui des Sceptiques) s'achèvent en théologie. Nous pouvons parler de théologies platonicienne, aristotélicienne, épicurienne, stoïcienne, néopythagoricienne et néoplatonicienne. »
2. Cf. PLATON, *Apologie*, 26 *c* 7-8, et voir J. TATE, *Classical Review*, 51 (1937), p. 3-6 ; V. de MAGALHÃES-VILHENA, *Le problème de Socrate*, Paris, 1952, p. 47, n. 2 de la p. 46.
3. Cf. KERN, *Religion der Griechen*, III, p. 86.
4. Cf. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, p. 13.
5. Cf. FAHR, « *Theous nomizein* », notamment p. 153 sq.

religion de culte ou de rite, au christianisme, type de la religion de sentiment ou de foi[1].

Il en résulte, pour notre étude, deux conséquences qui semblent d'abord s'opposer. D'une part, il se confirme qu'il ne sera pas possible d'étudier la religion des philosophes sans une référence constante et privilégiée à la religion populaire. Il ne s'agira, en effet, pour nous ni d'examiner seulement l'évolution des conceptions théologiques des philosophes grecs ou leurs spéculations métaphysiques sur le principe suprême des choses[2], ni d'envisager exclusivement les formes qu'a pu prendre chez eux le « sentiment religieux »[3], mais avant tout de déterminer la position qu'ils ont définie à l'égard de la religion traditionnelle. Mais, d'un autre côté, il est clair que si l'on s'en tenait à un point de vue aussi étroit, non seulement il serait difficile, comme on l'a justement noté[4], de rendre compte de la signification religieuse d'une figure comme celle de Socrate, mais, d'une façon plus générale, la question examinée risquerait de perdre la plus grande partie de son intérêt : c'est la « religion des philosophes » en tant que telle, en effet, qui pourrait alors nous échapper complètement, si elle devait se définir uniquement par l'acceptation ou le refus global de la religion traditionnelle. Religion ou piété personnelle et religion civique ne peuvent donc être ici envisagées l'une sans l'autre. Ainsi, s'il est vrai que le problème de l'attitude des philosophes à l'égard des

1. Cf. p. ex. E. HOFFMANN, Platonismus und christliche Philosophie, *Gesammelte Abhandlungen und Vorträge zur Geschichte der Philosophie*, Zürich et Stuttgart, 1960, p. 144-148, cité par FAHR, *op. cit.*, p. 5.

2. Comme c'est le cas dans le livre d'O. GILBERT, *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig, 1911, dont le contenu ne correspond guère au titre, ou dans celui de V. GOLDSCHMIDT, *La religion de Platon*, Paris, 1949.

3. Ainsi, le plus souvent, chez WILAMOWITZ, *Der Glaube der Hellenen* ; cf. en particulier I, p. 13 : « Denn nicht ein Kultus oder ein Katechismus macht die Religion, sondern das glaübige Herz und das freie Handeln gemäss diesem Glauben. » Mais la phrase s'applique-t-elle à la religion grecque aussi bien qu'à d'autres ?...

4. FAHR, *op. cit.*

croyances et cultes populaires doit rester nécessairement au centre de notre étude, il ne saurait cependant en constituer le sujet exclusif, car il appelle obligatoirement comme sa contrepartie l'examen de ce que la pensée religieuse des philosophes a pu comporter de spécifique, notamment dans leur conception de la nature divine et de ses rapports avec l'homme. Si bien que le cadre et le plan de cette étude se dessinent pour ainsi dire d'eux-mêmes : l'attitude des philosophes face aux traditions de leurs cités, leur « théologie », leur conception personnelle de la piété nous offriront, pour chacune des trois grandes périodes que l'on peut distinguer dans l'histoire de la pensée grecque, les trois principales voies d'accès vers le problème fondamental, posé dès le début de cette introduction : celui du rapport entre la religion des philosophes et la religion populaire qui en constitue l'indispensable toile de fond.

PREMIÈRE PARTIE

Des origines à la fin du cinquième siècle

CHAPITRE PREMIER

Les Présocratiques

Parler de la religion des philosophes présocratiques est presque une gageure. Aucun domaine de recherches, dans le cadre de l'Antiquité classique, n'offre peut-être de conditions plus défavorables. D'abord parce que nous ignorons presque tout de la vie religieuse dans les cités où se sont élaborées ces philosophies[1]. Ensuite et surtout, parce que les opinions religieuses propres à ces philosophes ne nous sont pas beaucoup plus accessibles que l'arrière-plan sur lequel elles se sont constituées. Et cela, pour des raisons à la fois générales et particulières.

Il faut rappeler, en effet, que nous ne possédons pas une seule œuvre complète, mais seulement des fragments qui, dans le meilleur des cas (Empédocle), atteignent 450 vers, et dans le pire, une phrase ou quelques mots, dont l'authenticité n'est même pas toujours assurée. La tradition indirecte,

1. Cf. O. GIGON, Die Theologie der Vorsokratiker, p. 128.

dont on s'est servi pour tenter de combler les lacunes laissées par les fragments, est sujette à caution, surtout parce que les témoignages antiques s'appuient le plus souvent sur des catégories conceptuelles postérieures, et donc étrangères, à la pensée des Présocratiques. Les fragments eux-mêmes sont parfois désespérément obscurs et généralement délicats à interpréter, dans l'ignorance où nous sommes de leur contexte.

A ces difficultés, qui concernent la philosophie des Présocratiques en général, s'en ajoutent d'autres qui sont plus particulièrement propres à notre sujet. Toute notre information sur les Présocratiques dérive, en dernier ressort, d'une œuvre de Théophraste intitulée *Opinions des physiciens*, dont le titre indique suffisamment l'orientation : il s'agit d'une histoire systématique des doctrines philosophiques de la nature, dont les problèmes religieux sont, pour ainsi dire, exclus *a priori*. Cela veut dire que les sources dont nous dépendons ont dû bien souvent transposer sur le plan religieux des indications de Théophraste qui concernaient des doctrines physiques, pour tenter de reconstituer la pensée des Présocratiques dans ce domaine. Seule l'ingéniosité des philologues, qui ont su tirer parfois un parti extraordinaire de données insignifiantes, peut nous empêcher de juger la situation tout à fait désespérée.

La tradition nous représente Thalès de Milet à la fois comme l'initiateur de la philosophie grecque (cf. Aristote, *Métaphysique*, I, 3, 983 *b* 20-21) et comme le type du savant capable d'expliquer et de prévoir certains phénomènes naturels, notamment météorologiques : pour la postérité, Thalès est avant tout l'homme qui aurait prédit une éclipse de soleil, survenue sans doute en 585 av. J.-C. Aussi s'attendrait-on à trouver en lui un adversaire de la religion populaire, ou du moins de cette forme de superstition qui « naît de l'effroi inspiré par les phénomènes célestes aux hommes qui n'en connaissent pas les causes et qui, par suite de leur ignorance, sont pris de trouble et d'affolement

en matière de religion »[1]. Pourtant, nos sources ne nous apprennent rien de tel : contrairement à ce qu'on a parfois dit[2], Thalès ne semble pas avoir jamais passé dans l'Antiquité pour un athée. Au contraire, selon un des rares aphorismes transmis sous son nom qui aient quelques chances d'être authentiques, il aurait soutenu que « tout est plein de dieux » (Aristote, *De anima*, I, 5, 411 *a* 7). Mais quel peut être le sens de cet aphorisme ? Aristote, qui nous l'a transmis, n'en était déjà pas très sûr, et les interprétations modernes sont largement divergentes. Une chose, pourtant, paraît probable : quand Thalès dit que *tout* est plein de dieux, l'expression ne doit pas être prise à la lettre ; elle ne veut sans doute pas dire que « la distinction entre nature animée et nature inanimée n'a aucun fondement dans la réalité », que « tout a une âme »[3], mais plutôt que les « dieux » ne sont pas *seulement* là où les plaçaient les croyances ou les cultes traditionnels ; ils sont beaucoup plus largement répandus dans la nature, présents, d'une certaine façon, dans des objets réputés inanimés — tels l'ambre et la pierre de Magnésie, dont le pouvoir d'aimantation avait frappé l'imagination de Thalès. Autrement dit, l'aphorisme serait à interpréter non dans le sens d'un animisme qui surprendrait chez l'initiateur du rationalisme ionien, mais plutôt comme une critique implicite de la « théologie » impliquée par les croyances populaires.

Pas plus que Thalès, Anaximandre, qui passait pour son disciple, ne semble avoir polémiqué directement contre la religion traditionnelle. Pourtant, il fut le véritable créateur de la « météorologie », c'est-à-dire d'une science qui conduisait fatalement à la désacralisation des phénomènes célestes et dépouillait par là même les dieux populaires de leurs

1. PLUTARQUE, *Vie de Périclès*, 6, 1 (cf. ci-dessus, p. 6, n. 5).
2. K. FREEMAN, *Companion to the Presocratic Philosophers*, 2e éd., Oxford, 1966, p. 54 ; G. COGNIOT, *Le matérialisme gréco-romain*, Paris, 1964, p. 24.
3. W. JAEGER, *A la naissance de la théologie*, p. 28.

prérogatives habituelles. De plus, on a justement remarqué que sa cosmogonie prenait en quelque sorte le contrepied des théogonies poétiques, en substituant, notamment, une séparation purement mécanique des éléments constitutifs du monde à l'union sexuelle qui présidait, dans ce genre de poèmes, à la naissance des différentes générations divines[1]. Cependant, non seulement la tradition ne nous a pas transmis le moindre écho d'un éventuel conflit entre la science nouvelle et la religion établie, mais un texte d'Aristote nous apprend que pour Anaximandre le principe suprême (qu'il appelait *apeiron*) semblait « embrasser » et « diriger » toutes choses, et qu'ainsi il s'identifiait avec le divin, étant « immortel et impérissable »[2]. Il est vrai qu'il est bien difficile de faire le départ, dans cette phrase, entre ce qui appartient à Anaximandre et ce qui revient à l'interprétation d'Aristote. En particulier, on a contesté qu'Anaximandre ait formellement identifié son *apeiron* (infini) avec le divin. Mais, au moins, les deux verbes « embrasser » et « diriger » et les deux adjectifs « immortel » et « impérissable » — ou « à l'abri de l'âge », selon une autre source — semblent bien provenir du texte original. Or, ces termes appartiennent, pour la plupart, à la langue poétique et s'appliquent d'ordinaire aux dieux ou à ce qui leur appartient[3]. On en peut conclure qu'Anaximandre n'a pas hésité à doter son *apeiron* des attributs dévolus aux divinités traditionnelles. Est-ce à dire que ce principe suprême tend à être conçu sous une forme personnelle, tel le « pilote » qui « gouverne » toutes choses ? Pas nécessairement. Il semble même que l'intention d'Anaximandre, lorsqu'il a attribué à son *apeiron* les caractères des dieux de la croyance

1. G. VLASTOS, Theology and Philosophy in Early Greek Thought, p. 116.
2. *Physique*, III, 4, 203 *b* 10-15.
3. Voir par exemple *Iliade*, 17, 444 ; *Odyssée*, 7, 94 et 257 ; HÉSIODE, *Théogonie*, 277, 305, 949 ; PINDARE, *Pythiques*, 4, 273-274 et 5, 122 ; SOPHOCLE, *Ajax*, 35-36.

populaire, ait été toute différente. Si ce principe est appelé « immortel », « à l'abri de l'âge », s'il est dit « embrasser » et « diriger » toutes choses, ce n'est pas parce qu'il est conçu à l'image des divinités olympiennes, mais plutôt parce qu'il se substitue à elles ; et son identification avec le divin — même si elle n'est qu'une déduction d'Aristote — semble avoir la même valeur de désaveu implicite de la religion traditionnelle que l'aphorisme de Thalès cité ci-dessus : c'est l'*apeiron* — et rien d'autre — qui est le divin.

Caractéristique également est la voie suivie par Anaximandre pour définir les attributs de cet *apeiron* divin : ce n'est pas la notion traditionnelle du divin qui détermine la nature de l'*apeiron*, mais au contraire ce sont les caractères que l'on peut logiquement déduire de ce concept qui infléchissent la conception ancienne du divin. Ainsi, il semble bien qu'Anaximandre ait été le premier à affirmer que le principe de toutes choses doit être non seulement « immortel et impérissable », mais encore inengendré, ce qui contredisait le principe fondamental des théogonies, en même temps qu'un dogme bien établi de la religion grecque contemporaine.

Au total, il ne faut sans doute ni surestimer ni chercher à éliminer complètement l'élément religieux de la pensée d'Anaximandre. Celui-ci n'était ni un théologien ni un « libre penseur », et il n'a probablement pas plus tenté d'éliminer les dieux traditionnels de sa conception du monde qu'il n'a essayé de leur réserver une place dans son système. Le plus vraisemblable est qu'il n'a tout simplement pas pensé à eux en élaborant ce système, parce que philosophie et religion appartenaient pour lui à deux domaines distincts, entre lesquels il ne paraissait pas nécessaire d'établir des rapports systématiques[1].

Le pythagorisme semblerait devoir occuper une place

1. Voir à ce sujet mon article de la *Revue des Etudes grecques*, 85 (1972), p. 1-32.

prééminente dans toute étude de la philosophie religieuse des Présocratiques. Le fondateur de la secte pythagoricienne, considéré de bonne heure comme un être semi-divin, se rapproche en effet beaucoup plus de figures de sages plus ou moins légendaires, tels Epiménide et Phérécyde, que des premiers philosophes milésiens. Sans doute les contemporains n'ignorèrent-ils pas ses activités scientifiques (cf. Héraclite, fr. 40)[1], mais c'est avant tout comme une personnalité religieuse qu'il apparaît aux yeux de la postérité. Ainsi, Isocrate le présente comme le premier qui ait introduit « la philosophie » en Grèce, mais ajoute immédiatement que c'est surtout l'intérêt exceptionnel qu'il prit « pour les sacrifices et les cérémonies des sanctuaires » qui fit sa réputation et son succès[2]. Mais si la pensée des Présocratiques, spécialement dans le domaine religieux, nous est déjà mal connue, que dire de celle des Pythagoriciens ? Tous les historiens de la pensée grecque savent bien qu'il est pratiquement impossible de faire le départ, dans une doctrine aussi composite et ouverte à toutes sortes d'influences, entre les éléments anciens, qu'on pourrait attribuer à Pythagore, et ceux qui sont venus s'y agréger progressivement. L'obscurité quasi impénétrable qui entoure les origines du pythagorisme explique que cette doctrine ait pu faire l'objet d'appréciations si divergentes, voire contradictoires, parmi les modernes, les uns ne prenant en considération que ses aspects religieux, les autres privilégiant son côté rationnel et scientifique. Et même si l'on admet, comme il paraît raisonnable, que les deux tendances, scientifique et mystique, ont dû coexister dans la pensée de Pythagore, il reste extrêmement difficile de déterminer les

1. Cf. J. A. PHILIP, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto, 1966, p. 178 ; C. J. de VOGEL, *Philosophia*, I, Assen, 1970, p. 91, 103-104.
2. *Busiris*, 28 : ... τήν τ' ἄλλην φιλοσοφίαν πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐκόμισεν, καὶ τὰ περὶ τὰς θυσίας καὶ τὰς ἁγιστείας τὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιφανέστερον τῶν ἄλλων ἐσπούδασεν... Cf. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, p. 120 sqq., surtout p. 144-146.

rapports entre ce qui relève de l'une et de l'autre, dans les doctrines qui lui sont attribuées.

La tradition nous apprend, d'autre part, qu'il y avait deux espèces d'enseignement pythagoricien, correspondant à deux catégories d'adeptes que l'on appelait respectivement *mathèmatikoi* et *akousmatikoi*, c'est-à-dire, approximativement, les « savants » et les « fidèles ». Sans doute serait-il excessif d'en conclure que seuls les seconds étaient des esprits vraiment religieux, mais il semble bien, en revanche, que seuls les premiers aient mérité le nom de philosophes, et qu'ils aient été considérés comme les véritables continuateurs de Pythagore, seuls capables de comprendre la forme la plus élaborée de sa pensée[1]. Or, on a de bonnes raisons de croire que ces Pythagoriciens scientifiques étaient loin de prendre pour argent comptant tous les dogmes que les « acousmatiques » prétendaient tenir du fondateur de la secte, et il est probable que le divorce entre les deux tendances est allé en s'accentuant. Aussi est-il impossible, quand on veut étudier la *philosophie* religieuse du pythagorisme, de prendre en considération toutes les données que la tradition nous a transmises sur la religion pythagoricienne. En un sens, en effet, on peut dire que le pythagorisme est d'autant *plus* religieux qu'il est *moins* philosophique. Bref, nous n'avons pas le droit de confondre la religion des adeptes populaires de l'école avec celle de ses représentants les plus tournés vers la philosophie, mais, en même temps, nous n'avons pas vraiment les moyens de distinguer entre l'une et l'autre. La conclusion, que l'on peut juger bien décevante, est que la pensée que l'on doit considérer comme la plus profondément religieuse, parmi les philosophies présocratiques, reste pour nous, irrémédiablement, à peu près totalement impénétrable.

D'autant plus important nous apparaît alors Xénophane, souvent considéré comme le théologien par excellence, dans

1. Cf. PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, 37.

le groupe des Présocratiques[1], en partie parce qu'il se trouve (que cela soit dû au hasard ou non) qu'une proportion notable (plus du quart) des fragments qui nous sont parvenus touche en quelque façon à des questions religieuses.

Plusieurs de ces fragments critiquent ouvertement les croyances populaires. Ainsi, Xénophane dénonce l'immoralité des dieux d'Homère et d'Hésiode, auxquels ont été attribués « vols, adultères et tromperies mutuelles », bref tout ce qui, chez les hommes, est objet d'opprobre et de blâme (fragments 11 et 12). Il s'en prend aussi à l'anthropomorphisme des représentations habituelles de la divinité : « Mais les mortels s'imaginent que les dieux sont engendrés, qu'ils ont même vêtement, même voix, même stature qu'eux-mêmes » (fr. 14) ; « Si les bœufs, les chevaux ou les lions avaient des mains ou étaient en état de peindre avec leurs mains et d'exécuter les mêmes œuvres que les hommes, les chevaux peindraient des dieux de forme semblable à des chevaux et les bœufs à des bœufs, et chacune de ces espèces leur ferait un corps de même stature que le sien » (fr. 15). Un autre fragment conjugue cette critique de l'anthropomorphisme à celle des particularismes nationaux des diverses traditions religieuses : « Les Ethiopiens représentent leurs dieux avec le nez camus et la peau noire, mais les Thraces disent qu'ils ont les yeux bleus et les cheveux roux » (fr. 16). Il se peut même que Xénophane soit allé jusqu'à tourner en dérision certains rites du culte[2], et, en tout cas, il n'y a pas de raison de douter qu'il ait rejeté en bloc, comme l'affirment deux sources antiques, toute la divination[3].

Mais sur quoi une telle critique est-elle fondée, quelle en est la motivation profonde ? On admet souvent que les critères selon lesquels Xénophane condamne les croyances

1. GIGON, Die Theologie der Vorsokratiker, p. 141.
2. Cf. fr. 17, et voir W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, I, Cambridge, 1962, p. 372.
3. Cf. CICÉRON, *De divinatione*, I, 3, 5 ; AÉTIUS, *Placita*, V, 1, 1 (XÉNOPHANE, A 52 DIELS-KRANZ).

traditionnelles sont d'ordre moral et surtout religieux. « Sa piété peu ordinaire », son « sens religieux » l'auraient « conduit à récuser toutes les limites et les défauts que la religion traditionnelle attribuait à ses dieux »[1]. C'est pourquoi on trouverait chez lui, à côté de la critique purement négative des croyances de ses contemporains, une « théologie positive »[2], dont l'inspiration ne serait « pas principalement philosophique », mais jaillirait « immédiatement d'un sentiment de crainte religieuse en face de la sublimité du divin »[3].

Cette interprétation a d'abord le défaut de ne s'appuyer sur aucune preuve. Invoquer la « piété » de Xénophane est pure conjecture, car ni les fragments ni la tradition indirecte ne nous donnent la moindre indication à ce sujet. D'un autre côté, les textes où l'on a cru trouver une « théologie positive » peuvent être compris tout autrement. Par exemple, il n'est pas évident que le fragment 16 témoigne d'un « universalisme religieux » que Xénophane aurait été le premier à formuler, et qui serait devenu un attribut essentiel de l'idée de Dieu, un postulat de base de la théologie de tous les philosophes grecs[4]. On peut y lire aussi bien, et même plus naturellement, l'affirmation du caractère relatif de toutes les croyances, qui peut être un motif de scepticisme. De même, quand Xénophane écrit que « Dieu est un, le plus grand parmi les dieux et les hommes, ne ressemblant aux mortels ni par la forme ni par la pensée » (fr. 23), faut-il y voir la proclamation d'une nouvelle foi monothéiste — mais alors, pourquoi « le plus grand *parmi les dieux* » ? — ou la simple contrepartie des fragments 14 et 16, c'est-à-dire la déduction logique des caractères du divin par la négation de tous les caractères humains attribués

1. JAEGER, *A la naissance de la théologie*, p. 62 et 56.
2. Cf. notamment G. S. KIRK-J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1963 (1960), p. 169 sq. ; GUTHRIE, *op. cit.*, p. 373 sq.
3. Cf. JAEGER, *op. cit.*, p. 56.
4. JAEGER, *ibid.*, p. 55 sq.

ordinairement aux dieux ? Xénophane écrit aussi, au sujet de Dieu, que « tout entier il voit, tout entier il connaît, tout entier il entend » (fr. 24). Est-ce à dire que ce dieu est « indubitablement conçu comme un être doué de conscience et de personnalité »[1] ? Mais l'accent, dans cette formule, est placé sur l'adjectif, qui revient trois fois, plutôt que sur les verbes[2] ; cela veut dire que la description reste purement négative : Dieu *n'est pas*, ne saurait être comme les divinités d'Homère et d'Hésiode, qui ne peuvent se passer d'organes sensoriels, pas plus que les hommes. Autrement dit, la phrase ne fait que prolonger la critique de l'anthropomorphisme. On peut interpréter dans le même sens les deux autres fragments « théologiques » : « Mais sans effort, il ébranle toutes choses par l'impulsion de sa pensée » (fr. 25) ; « Toujours il reste à la même place, sans se mouvoir du tout, et il ne lui convient pas de se déplacer tantôt ici, tantôt là » (fr. 26). Dans l'un et l'autre cas, Xénophane s'efforce — sans d'ailleurs y réussir complètement — d'échapper aux représentations courantes de la divinité, ou de les dépasser, en imaginant par exemple un dieu qui n'aurait pas besoin, tels les dieux de l'*Iliade*, de courir sur le champ de bataille pour y intervenir, ni même de froncer les sourcils, tel le Zeus homérique, pour ébranler le monde. Les prédicats de Dieu restent définis de façon négative, la « théologie » de Xénophane n'est que l'envers de sa critique de l'anthropomorphisme[3].

Il apparaît, d'autre part, que cette critique est fondée sur des critères plus complexes que ne le supposent ceux qui ne veulent voir en Xénophane qu'un théologien. Ainsi, quand il réclame qu'on ne chante les louanges des dieux qu'avec des « récits pieux et des paroles pures », ce n'est pas seulement pour respecter leur dignité, mais parce que

1. JAEGER, *ibid.*, p. 51.
2. Cf. O. GIGON, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, p. 185.
3. Cf. E. HEITSCH, Das Wissen des Xenophanes, *Rheinisches Museum*, N.F., 109 (1966), p. 218-219.

les récits traditionnels sur les batailles de Titans, de Géants ou de Centaures « ne contiennent rien d'utile » (fr. 1, v. 13-14 et 21-24). L'épuration de la mythologie est justifiée par des raisons sociales et politiques autant que morales. Ailleurs, c'est sur des critères rationnels ou scientifiques que s'appuie le rejet des croyances traditionnelles : ce que l'on prend pour la déesse Iris n'est en réalité qu'un nuage qui revêt diverses couleurs (fr. 32), ce que les marins croient être une apparition des Dioscures se réduit également à un phénomène météorologique[1]. Xénophane n'ignorait pas les découvertes de la science ionienne, sa conception du monde dépend en partie de celle des Milésiens. Héraclite, qui fut presque son contemporain, voyait en lui un homme de science, plutôt qu'un théologien, puisqu'il condamne sa vaine érudition (« polymathie », cf. fr. 40). D'autres témoignages, et les fragments eux-mêmes, font apparaître le caractère essentiellement polémique de sa pensée : pour la postérité, Xénophane est resté avant tout comme le censeur d'Homère[2], et son œuvre principale était constituée de poèmes satiriques dans lesquels il s'en prenait, nous dit-on, à tous les poètes et philosophes[3]. La même signification critique se reconnaît dans les fragments théologiques : la dénonciation de l'immoralité des dieux homériques ou hésiodiques n'est pas *la cause*, mais *la conséquence* du rejet de l'anthropomorphisme ; les dieux traditionnels ne sont pas condamnés parce qu'ils ne sont pas conformes à certaines normes morales ou religieuses, mais parce qu'ils sont faits à l'image de l'homme, sur le plan moral (vols, adultères, tromperies mutuelles...) aussi bien que sur les plans physique et intellectuel (vêtements, voix, stature, intelligence...). D'autres fragments confirment cette valeur purement critique de la « théologie » de Xénophane : « Si Dieu n'avait pas fait le miel doré, on

1. A 39 DIELS-KRANZ.
2. Cf. A 35 D.-K.
3. A 22, cf. aussi A 1 (§ 18), A 19, B 7, B 10, B 21 D.-K.

trouverait les figues plus douces » (fr. 38) ; autrement dit, toutes nos impressions sont relatives, et c'est pourquoi l'image que les Ethiopiens se font de leurs dieux n'a pas plus de valeur que celles que s'en font les Thraces, ou Homère et Hésiode. Le fragment 34 est encore plus net : « Quant à l'exacte vérité, nul homme ne l'a vue ni ne la connaîtra jamais, au sujet des dieux comme de toutes les choses dont je parle. Car même à supposer que l'on dise par hasard quelque chose qui reflète pleinement la réalité, on ne le sait quand même pas soi-même ; de toutes choses, l'on n'a jamais que des impressions. » Nous ne pouvons pas plus connaître la vérité sur les dieux que sur les autres objets qui échappent à notre perception, et c'est pourquoi la « théologie » — y compris, bien entendu, celle de Xénophane — ne peut être que négative et purement critique.

Dans une histoire de la religion des philosophes grecs, Xénophane apparaît, au total, à la fois comme un précurseur et comme un isolé. Avec lui, le conflit entre la philosophie et la religion traditionnelle, qui n'était que latent chez les Milésiens, éclate au grand jour[1]. Les critiques qu'il a formulées pour la première fois contre les divinités anthropomorphes et la théologie des poètes ne seront pas oubliées, on en retrouve la substance chez Euripide, chez Platon, chez d'autres philosophes. Mais, d'un autre côté, Xénophane n'a pas cherché, comme les Milésiens ou d'autres, à substituer une théologie philosophique à la théologie populaire, et à ce point de vue son attitude semble différente de celle de la plupart des philosophes. Mais qu'il ne soit pas un philosophe comme les autres n'autorise pas à le transformer en théologien : c'est en philosophe qu'il essaie d'élaborer un concept satisfaisant du divin, et son approche des problèmes religieux reste rationnelle dans son principe, même si elle n'aboutit pas à une doctrine définie.

Bien qu'il ait critiqué Xénophane (fr. 40, ci-dessus),

1. Cf. JAEGER, *op. cit.*, p. 49 sq.

Héraclite a probablement été influencé par lui, du moins dans le domaine religieux[1]. En tout cas, on retrouve chez lui certains des thèmes les plus caractéristiques de Xénophane, notamment la critique des poètes, Homère et Hésiode en tête[2], ainsi que des hommes « sans intelligence ni raison » qui « croient ce que disent les aèdes populaires et prennent pour instructeur la foule »[3]. La critique s'élargit même, dans un autre fragment (74), à celle du conservatisme qui nous fait accepter passivement ce qui nous a été transmis par les générations précédentes, « comme les enfants de nos parents ». Sans doute la phrase n'est-elle pas expressément rapportée aux croyances religieuses héritées des ancêtres, mais il semble certain, à tout le moins, qu'elle ne les excluait pas[4]. De fait, Héraclite s'en prend ailleurs directement à certaines des croyances les plus profondément ancrées dans la conscience populaire, comme dans le célèbre fragment où il proclame que le « démon » que l'on croyait attaché aux pas de chaque homme, pour le protéger et diriger sa destinée[5], n'est autre que son propre caractère (fr. 119).

Toutefois, il existe une différence importante entre les critiques adressées respectivement par Xénophane et Héraclite à la religion populaire : alors que le premier vise avant tout les *croyances* et ne touche qu'exceptionnellement aux *rites*[6], chez Héraclite, le rapport est inverse, ce sont surtout les cérémonies du culte qui font l'objet de ses attaques. Cette dernière attitude, exceptionnelle chez les Présocratiques, et qui est restée relativement rare dans toute l'histoire de la philosophie grecque[7], avait une portée plus grande et

1. Cf. O. GIGON, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935, p. 132, 136 sq.
2. Fragments 40, 42, 56, 57, 106, cf. fr. 80 et 53 (DIELS-KRANZ).
3. Fragment 104.
4. Cf. M. MARCOVICH, *Heraclitus*, ed. maior, Merida (Venezuela), 1967, p. 473 ; voir aussi fr. 87, et MARCOVICH, *op. cit.*, p. 561.
5. Voir par exemple THÉOGNIS, 161 sq. ; MÉNANDRE, fr. 714 KOERTE ; PLATON, *Lois*, V, 732 *c*.
6. Cf. ci-dessus, p. 22, avec la n. 2.
7. Cf. ci-dessus, p. 9, avec la n. 1.

une signification plus grave, dans les sociétés antiques, que la simple émission d'une opinion théologique, si contraire qu'elle fût aux idées reçues. Pourtant, Héraclite n'hésite pas à dénoncer « les mystères en usage chez les hommes » et l' « initiation impie » à laquelle ils donnent lieu (fr. 14). De même, il semble bien avoir jugé sévèrement les cérémonies orgiastiques, les rites phalliques et hymnes obscènes du culte dionysiaque, bien que les motifs exacts et la signification véritable de cette condamnation nous échappent, en raison de l'obscurité des fragments[1]. Le fragment 5, en revanche, est à la fois plus explicite et de portée plus générale : « Ils cherchent en vain à se purifier avec du sang, quand ils en sont souillés, comme si, ayant marché dans de la boue, on cherchait à se purifier avec de la boue ; on passerait alors pour fou, si l'on venait à être remarqué par quelqu'un, en train d'agir de la sorte. Et encore, ils font des prières aux statues, comme si l'on s'adressait aux maisons ; c'est qu'ils ne connaissent pas vraiment ce que sont les dieux et les héros »[2]. Dans ce texte remarquable, Héraclite n'apparaît pas seulement comme le premier, semble-t-il, qui ait osé condamner, au nom de la raison, les rites de purification hérités du passé et officialisés par les Etats ; le culte des images, les prières, et finalement toutes les pratiques traditionnelles, ainsi que la conception même de la nature divine, sont ici récusés d'un seul coup. Enfin, la justification de cette condamnation n'est pas moins remarquable que son contenu : Héraclite suggère qu'un spectateur venu de l'extérieur percevrait immédiatement l'absurdité des usages qu'une société se transmet de génération en génération. Comme Xénophane, il a pris conscience du caractère conventionnel et de la relativité des

1. Cf. les fragments 15 et 68, et les interprétations divergentes de GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, I, p. 475-476, et MARCOVICH, *Heraclitus*, p. 252 sq., 470.

2. A la première ligne, la correction adoptée par Diels-Kranz (ἄλλωι pour ἄλλως) ne semble pas justifiée.

traditions qui paraissaient les plus sacrées à ses contemporains. Il n'hésite même pas, pour dénoncer l'absurdité de certaines de ces traditions, à adopter un ton délibérément provocant, comme dans le fragment 96, l'un des plus souvent cités dans l'Antiquité : « Les cadavres sont plus à rejeter que du fumier »[1]. Même les rites funéraires, qui pour les Grecs faisaient partie des « lois non écrites, inébranlables, des dieux »[2], et dont nul n'aurait alors songé à contester la validité, sont ici rejetés sans restriction ni précaution.

Est-ce à dire qu'on puisse considérer Héraclite comme un esprit totalement irréligieux, comme le premier athée dans l'histoire de la pensée grecque ? Aucune source antique ne lui applique cette épithète, et les mentions des dieux traditionnels dans les fragments confirment qu'il n'entendait nullement nier leur existence[3]. Plusieurs textes semblent même impliquer l'acceptation de croyances populaires, comme la persistance des âmes dans l'Hadès (fr. 98), l'assimilation d'une partie d'entre elles aux démons dont parle Hésiode dans le mythe des races (fr. 63)[4], ou même l'idée d'un jugement qui attendrait les hommes après la mort (fr. 27). Il n'est pas sûr qu'entre ces vues et les critiques qu'Héraclite exprime ailleurs contre la religion traditionnelle il existe toujours une parfaite cohérence ; mais Héraclite croyait sans doute concilier les deux positions en opposant aux croyances habituelles sa propre conception du divin, nécessairement ignorée de la foule, s'il est vrai que la plupart des choses divines « échappent à notre connaissance à cause de notre incrédulité » (fr. 86). Le Dieu d'Héraclite, c'est le « feu toujours vivant » dont dépend l'ordre du monde, éternel et immuable (fr. 30), c'est-à-dire un

1. Traduction d'A. JEANNIÈRE, *La pensée d'Héraclite d'Ephèse*, Paris, 1959, p. 111.

2. Cf. SOPHOCLE, *Antigone*, 454-455.

3. Cf. par exemple fr. 24 et 53.

4. Cf. HÉSIODE, *Travaux*, 122-123. Voir aussi DIOGÈNE LAËRCE, IX, 7, et ARISTOTE, *Des parties des animaux*, I, 5, 645 *a* 17 sq. (HÉRACLITE, A 1, § 7, et A 9 DIELS-KRANZ).

principe immanent, présent en toutes choses, dont les aspects et les appellations varient autant que les manifestations dans le monde : « Dieu est jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, satiété et faim ; il se métamorphose, comme le feu qui, quand il se mélange à des aromates, prend le nom de chacun de ces parfums » (fr. 67). Mais ce principe immanent est aussi un Etre transcendant, car le feu qui façonne le cosmos n'est qu'une petite partie du feu divin universel[1]. « De tous ceux dont j'ai entendu les discours », écrit Héraclite, « aucun n'arrive au point où l'on reconnaît que ce qui est Sage est à part de toutes choses » (fr. 108).

Pourtant, cette Sagesse suprême reçoit, comme l'*apeiron* d'Anaximandre, les prérogatives habituellement reconnues à Zeus, dieu suprême de la religion olympienne. Quand Héraclite écrit par exemple que « la foudre gouverne toutes choses » (fr. 64), ce n'est pas seulement parce qu' « il désigne par la foudre le feu éternel », comme le note le doxographe à qui nous devons le fragment, mais avant tout parce que la foudre est l'arme par excellence du premier des dieux de la religion populaire. De même, ce ne peut être par hasard qu'un autre fragment compare la domination de Dieu dans le monde à celle du berger qui use du fouet pour faire obéir son troupeau, « car tout ce qui se traîne sur terre est mené paître sous les coups » (fr. 11) ; mais la foudre qui, selon Héraclite, « gouverne toutes choses » était aussi traditionnellement désignée, dans la langue poétique, comme « le fouet de Zeus »[2]. Le Feu divin hérite aussi de l'omniscience des divinités populaires, du Soleil « qui voit tout »[3] ou de Zeus, dont l'œil perçoit inévitablement le moindre événement sur la Terre[4] ; bien mieux, le dieu nouveau

1. Cf. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, I, 471-472 ; MARCOVICH, Herakleitos, *R.E.*, Suppl. X, col. 306.
2. Cf. notamment *Iliade*, 12, 37 ; 13, 812 et scolie ABT ; voir MARCOVICH, *Heraclitus*, p. 429-430.
3. Cf. *Iliade*, 3, 277 ; *Odyssée*, 11, 109 ; ESCHYLE, *Prométhée*, 91.
4. Cf. HÉSIODE, *Travaux*, 267 ; ESCHYLE, *Euménides*, 1045 ; SOPHOCLE, *Œdipe à Colone*, 704-705, etc.

surpasse les dieux anciens, car « qui pourrait échapper aux regards de qui jamais ne se couche ? » (fr. 16). Comme Xénophane[1], Héraclite s'efforce de transposer, pour les appliquer à sa nouvelle conception du divin, des représentations empruntées aux croyances traditionnelles, quelles que soient les critiques qu'il leur adresse d'autre part. Ainsi, quand il évoque l'action du feu qui surviendra un jour pour juger et condamner tous les êtres (fr. 66), il se contente d'adapter à sa propre vision du monde la vieille idée d'un jugement des âmes après la mort (cf. fr. 27). De même, les fragments qui soulignent que la nature humaine n'a pas d'intelligence, comparée à la nature divine (78), ou que, par rapport à Dieu, l'homme est dans la même position que l'enfant par rapport à l'homme (79, cf. 82-83), ne peuvent pas ne pas rappeler l'antithèse couramment développée dans la littérature grecque depuis Homère entre savoir divin et savoir humain[2].

Pourtant, le Dieu d'Héraclite ne saurait être confondu avec les divinités traditionnelles dont il reçoit les prérogatives : « L'un, le seul Sage, veut et ne veut pas être appelé du nom de Zeus » (fr. 32). S'il accepte ce nom, ce n'est sans doute pas parce qu'Héraclite se croit tenu de faire une concession à une religion qu'il malmène ailleurs si rudement, mais plutôt, au contraire, parce que le nouveau Dieu doit occuper le rang et recevoir les privilèges de celui auquel il se substitue. D'un autre côté, il ne peut cependant être appelé du même nom, car le message d'Héraclite, la religion philosophique dont il est le prophète, s'opposent radicalement aux croyances populaires, comme à tous

1. Cf. B 24-26 DIELS-KRANZ, ci-dessus, p. 24.
2. Cf. notamment *Iliade*, 2, 484 sq., et 12, 176 ; PINDARE, *Péans*, 6, 51 sq. ; XÉNOPHANE, B 34 ; ALCMÉON, B 1 DIELS-KRANZ, et voir B. SNELL, Menschliches und göttliches Wissen, dans *Die Entdeckung des Geistes*, 3e éd., Hambourg, 1955, p. 184-202. Sur le même thème, voir aussi les fragments 102, 70 et 52, et sur la réinterprétation des concepts religieux populaires, notamment dans les fragments 92-94, cf. JAEGER, *A la naissance de la théologie*, p. 247, n. 56.

les « discours » qui ont précédé le sien (cf. fr. 108).

Deux traits, qui peuvent paraître contradictoires, se révèlent donc dominants dans la pensée religieuse d'Héraclite : la critique de la religion traditionnelle et la transposition dans le langage philosophique de certaines représentations héritées de celle-ci. En fait, les deux aspects peuvent être regardés comme complémentaires, car l'attribution au Principe suprême du monde des caractères distinctifs des dieux populaires a surtout pour but de marquer que le premier doit occuper la place des seconds. Il n'est pas difficile de voir, d'autre part, que ces deux tendances ne font que prolonger celles que nous avons reconnues chez les prédécesseurs d'Héraclite : les attaques contre les usages religieux des contemporains font pendant à celles de Xénophane contre l'anthropomorphisme et la théologie des poètes, tandis que la transposition philosophique des épithètes divines rappelle la divinisation de l'*apeiron* dans la cosmologie d'Anaximandre. L'originalité d'Héraclite, dans ce domaine, est sans doute d'abord d'être allé plus loin que ses prédécesseurs dans ces deux directions : la mise en cause de rites des cultes officiels avait une portée plus révolutionnaire que celle de dogmes théologiques, et la transposition de représentations religieuses traditionnelles semble avoir été menée plus systématiquement par Héraclite que par Anaximandre. Mais surtout Héraclite est le premier chez qui ces deux attitudes caractéristiques de la pensée des philosophes grecs en matière religieuse se trouvent explicitement associées. Cette association, qui révèle la complémentarité de ces attitudes, permet peut-être d'en mieux comprendre la signification. Héraclite, tout comme Xénophane, ne s'est sans doute jamais proposé ni de renverser les institutions religieuses existantes, ni de les réformer au nom d'exigences morales plus sévères. Sa critique reste celle d'un philosophe, que n'arrête nulle autorité, nulle tradition, si vénérable soit-elle, mais dont le but n'est nullement la subversion des croyances communément admises, mais bien plutôt leur transformation interne, par une réinterprétation qui permet leur récupération au profit de la philosophie.

Cette dernière formule pourrait sans doute être appliquée à d'autres représentants de la philosophie présocratique, par exemple à Parménide, dont l'attitude, dans le domaine religieux, a fait l'objet d'appréciations fort différentes. Ainsi, l'on a vu en lui le type de l'esprit purement spéculatif, du philosophe « qui n'aspire qu'au savoir, ne se sent lié par rien d'autre que la logique, et que Dieu et le sentiment religieux laissent indifférent »[1]. Mais d'un autre côté on a également relevé chez ce pur logicien la persistance d'éléments empruntés à la religion traditionnelle, notamment dans l'exorde solennel du poème par lequel il choisit de délivrer son message, et où la démarche du philosophe semble se muer en expérience religieuse et sa doctrine en révélation mystique[2]. En fait, il n'y a pas nécessairement contradiction entre ces deux aspects du personnage. La doctrine de Parménide peut prendre la forme d'une révélation sans que son contenu ait rien de spécifiquement religieux. La déesse du prologue, qui est censée lui dispenser une Vérité ignorée de tous, ne fait pas appel à la foi, mais à la raison (cf. fr. 7, v. 5), et le message que le poète recueille de sa bouche a l'allure d'une démonstration strictement logique, dont le pouvoir de persuasion reste entièrement rationnel[3]. Cela ne veut pas dire, pourtant, que le choix de cette forme d'exposition soit indifférent, ni que le prologue ait une valeur purement ornementale ou doive être considéré comme un simple procédé littéraire. Comme Héraclite, Parménide associe délibérément réflexion philosophique et langage religieux, mais tandis qu'Héraclite

1. K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 2e éd., Francfort-sur-le-Main, 1959, p. 256.
2. Cf. JAEGER, *op. cit.*, p. 101 sq., 105 sq., 109, 119.
3. Cf. G. VLASTOS, Cornford's « Principium sapientiae », *Gnomon*, 27 (1955), repris dans *Studies in Presocratic Philosophy*, I, p. 49.

transpose des croyances traditionnelles dans le cadre de sa nouvelle conception du monde, chez Parménide, le mouvement s'effectue plutôt en sens inverse : le symbolisme religieux est utilisé pour transcrire l'enseignement spécifique de la philosophie, comme pour marquer que la recherche de la vérité est comparable à une expérience religieuse, et que l'activité du philosophe, pour n'avoir pas même origine que celle des poètes inspirés des dieux, ne leur est pas inférieure en importance et en dignité.

Mais chez aucun des philosophes mentionnés jusqu'ici, et probablement chez aucun des représentants postérieurs de la philosophie grecque, le contraste entre éléments scientifiques et religieux n'est aussi marqué que dans la pensée et le langage de celui que l'on a comparé à « un philosophe-centaure »[1], et en qui Renan voyait une sorte de « Newton... doublé d'un Cagliostro »[2], Empédocle d'Agrigente. Il n'est pas exagéré de dire que la critique moderne a consacré la plus grande partie de ses efforts, jusqu'à une date récente, à tenter de concilier ces deux aspects du personnage, à élucider le rapport entre le philosophe ou le savant et le mystique ou le prophète de la religion orphique. Elle y était d'autant plus encouragée que ces deux aspects se reflètent respectivement dans deux œuvres distinctes, entre lesquelles se partagent les fragments qui nous sont parvenus, le poème *De la Nature*, où est exposée une cosmologie naturaliste, de type milésien, et les *Purifications*, qui décrivent le cycle des réincarnations successives de l'âme, victime de ses propres fautes, jusqu'à sa délivrance finale. La tentation était forte d'expliquer la disparité entre ces deux œuvres par la chronologie, en suggérant soit que le poème religieux avait suivi le poème scientifique et représentait en quelque sorte une rétractation

1. Cf. W. JAEGER, *Paideia*, I, trad. française, Paris, 1964, p. 343.
2. Cf. E. BIGNONE, *Empedocle, Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Rome, 1963 (Turin, 1916), p. 7, n. 4.

du philosophe, déçu par l'explication mécaniste de l'univers, soit au contraire que les *Purifications* étaient une œuvre de jeunesse, dépassée et approfondie par la suite dans le traité *De la Nature*. Mais en l'absence de tout fait précis, qui permettrait de trancher entre de telles interprétations, en dépassant leur caractère purement conjectural, nous devons nous contenter, au moins provisoirement, de comparer l'attitude d'Empédocle, dans les deux poèmes, vis-à-vis des problèmes religieux.

Sans doute ne saurait-on soutenir que les dieux ont été éliminés de la conception du monde présentée dans le traité *De la Nature*. Un fragment qui appartenait certainement à l'exorde du poème contient une invocation de style traditionnel, adressée aux dieux et à la Muse, qu'Empédocle prie de sanctifier et de purifier les paroles qui vont sortir de sa bouche, et de guider son inspiration pour qu'elle reste pieuse[1]. Même si l'on ne veut voir là qu'un trait purement conventionnel, il reste que le philosophe réserve expressément leur place aux dieux, dans sa construction du monde : des éléments naissent, sous l'action conjuguée de l'Amour et de la Haine, les arbres, les hommes et les femmes, les divers animaux, et les « dieux longévifs, les premiers par le rang »[2]. Cependant, entre ces dieux de la philosophie et ceux de la tradition, il existe une différence capitale, qu'Empédocle souligne par l'emploi d'un néologisme : ces dieux ont perdu le caractère distinctif essentiel de la divinité, à savoir l'immortalité, ils jouissent seulement d'une existence plus longue que les autres êtres, ils sont δολιχαίωνες, « longévifs ». Ce sont les éléments, les « racines » de toutes choses, ainsi que les puissances motrices du devenir cosmique (Amour et Haine), qui méritent seuls le qualificatif d'immortels[3]. Aussi sont-ce ces éléments et ces puissances

1. Cf. B 3, 1-5 D.-K.
2. Cf. B 21, 9-12, B 23, 5-8 D.-K., et J. BOLLACK, *Empédocle*, II, Paris, 1969, p. 34.
3. Cf. B 21, 4 ; B 17, 12 ; B 16 ; B 35, 14 ; B 26 D.-K., et BOLLACK, *Empédocle*, III, 1, Paris, 1969, p. 118 : « A l'opposition des immortels

qui héritent des noms, en même temps que des prérogatives, des divinités du panthéon traditionnel, Zeus ou Héphaïstos, Aïdôneus, Aphrodite...[1]. A l'instar des « physiciens » milésiens, Empédocle tend donc à substituer aux dieux de la religion populaire les principes physiques de sa cosmologie[2], ou du moins à reléguer les premiers à un rang inférieur, en en faisant les sous-produits transitoires de l'action des seconds[3]. En proclamant, d'autre part, que les dieux nouveaux sont tous égaux et de même âge (fr. 17, v. 28-29), Empédocle ne s'attaque pas seulement à la tradition des premières théogonies grecques[4], il remodèle, à l'exemple d'Anaximandre, la conception ancienne de la divinité en fonction des exigences de la philosophie[5]. Ce n'est donc pas sans raison que l'on a comparé le rôle des dieux traditionnels chez Empédocle à celui qu'ils recevront plus tard dans la philosophie d'Epicure[6] ; car si leur existence n'est pas mise en question, aucun pouvoir ne leur est reconnu dans l'organisation et le gouvernement du monde, aucune influence sur le cours des événements.

En abordant les *Purifications*, on a l'impression de pénétrer dans un autre monde. L'invocation à la Muse, à la fois semblable et différente de celle qui ouvrait le poème physique, donne immédiatement le ton : « O Muse immortelle, s'il t'a plu de favoriser l'un des êtres éphémères, en te préoccupant des études qui sont les nôtres, exauce encore

(ἀθάνατοι, ἄμβροτοι) et des mortels (βροτοί, θνητοί), Empédocle substitue celle des éléments immortels (cf. ἄμβροτα...) et des choses mortelles (θνητά). »

1. Cf. B 6 ; B 96 ; 98 ; 17, 5 ; 22, 5 ; 71 D.-K., et BOLLACK, *ibid.* : « Zeus existe, mais il a une autre nature que celle que lui prêtent les hommes et l'immortalité ne lui appartient pas... »
2. Cf. ci-dessus, p. 19.
3. Comparer ANAXIMÈNE, A 7, § 1, et A 10 (saint AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, VIII, 2) D.-K., et voir GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, I, p. 130-131 ; KIRK-RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, p. 150.
4. Cf. JAEGER, *A la naissance de la théologie*, p. 150-151.
5. Cf. ci-dessus, p. 19.
6. W. KRANZ, cité par GUTHRIE, *op. cit.*, II, Cambridge, 1965, p. 258.

une fois ma prière, ô Calliope, au moment où, sur les dieux bienheureux, je fais entendre des paroles qui sont bonnes »[1]. C'est une révélation sur les dieux, et non plus sur la nature et ses secrets, que prétend apporter ici Empédocle, et cette orientation théologique de l'ensemble du poème est confirmée notamment dans le fragment où le poète proclame « heureux celui qui s'est acquis un trésor de divine sagesse, mais misérable celui qui, sur les dieux, n'a en tête qu'une obscure opinion »[2]. De fait, le contenu des fragments semble d'abord très différent de celui du traité *De la Nature*, puisqu'on y trouve essentiellement des préceptes de pureté et d'abstinence associés, comme dans les doctrines orphico-pythagoriciennes, à une théorie de l'origine et de la destinée des âmes, qui décrit leur exil et leurs tribulations dans l'existence terrestre et annonce leur accession ultime à l'existence des dieux, quand elles échappent enfin au cycle de la génération[3]. Par ce biais, d'autre part, Empédocle est amené à critiquer indirectement les pratiques et l'esprit de la religion contemporaine, comme dans le fragment où il raconte comment, dans l'espèce d'âge d'or que connut jadis l'humanité, les hommes n'offraient aux dieux que des offrandes vraiment pieuses, représentations d'animaux, parfums divers et libations de miel, et tenaient pour la pire abomination de souiller un autel divin du sang d'un être à qui l'on eût arraché la vie[4]. Même la conception de l'être divin est à corriger. L'anthropomorphisme traditionnel est erroné, car Dieu ne peut être perçu par la voie qui d'ordinaire persuade le plus aisément les hommes, celle des sens : « On ne peut l'approcher comme ce qui est accessible aux yeux et se peut saisir par les mains »[5] ; « Point de tête

1. B 131 D.-K. Comparer B 3, 1-5 (ci-dessus, p. 35).
2. B 132 D.-K.
3. Cf. d'une part B 136, 139, 140, 141, 143 D.-K., et HIPPOLYTE, *Refutatio omnium haeresium*, VII, 29 (*Vorsokratiker*[6], I, p. 356, 30-33) ; d'autre part, B 115, 118, 119, 124, 126, 146, 147 D.-K.
4. B 128 D.-K.
5. B 133, v. 1-2 D.-K.

humaine ajustée à des membres, point de double membrure jaillissant de son dos, point de pieds, ni de genoux rapides, ni de parties ombrées de poils ; non, il n'est rien d'autre qu'un esprit sacré et qu'on ne peut décrire, parcourant le monde entier avec la rapidité de ses pensées »[1]. Ainsi, nous retrouvons chez Empédocle le double mouvement de critique des rites et des croyances traditionnels que nous avons rencontré, plus ou moins accentué, chez Xénophane et Héraclite.

Est-ce à dire qu'entre l'inspiration religieuse des *Purifications* et l'esprit scientifique qui prévaut dans le traité *De la Nature* il n'existe aucun lien, et qu'Empédocle est bien cette espèce d'hybride, de *Janus Bifrons* souvent décrit par les philologues ? Il faut pourtant admettre qu'il a plutôt cherché à multiplier les rapprochements entre ses deux poèmes et à coordonner les doctrines qui y sont exposées. L'un de ces rapprochements a souvent été relevé par les commentateurs : dans le grand fragment des *Purifications* où sont décrites les tribulations de l'âme exilée du séjour des dieux, la mention des quatre éléments et des deux puissances qui déterminent le devenir cosmique, selon les principes de la physique, ne peut être due au hasard[2]. Dans le poème religieux, le sort des âmes est scellé par de « larges serments », tandis que dans le poème cosmologique c'est aussi un « large serment » qui règle la domination alternée de l'Amour et de la Haine[3]. L'âge d'or décrit dans les *Purifications* est placé sous l'autorité d'Aphrodite, autre nom de l'Amour, selon le traité *De la Nature*[4]. Il y a coïncidence littérale entre la description du dieu « spirituel », non anthropomorphique, des *Purifications*, et celle de *Sphaïros*, forme que prend le monde quand l'Amour y

1. B 134 D.-K.
2. B 115, v. 4, 9-11 et 14 D.-K.
3. B 115, v. 1, et 30, v. 3 D.-K.
4. Cf. B 128, v. 3, et 17, v. 24 D.-K.

règne sans partage, dans l'exposé de la physique[1]. Plus généralement, il est clair qu'en plaçant l'âge d'or sous le signe d'Aphrodite et le monde présent, lieu d'exil des âmes, sous le signe de la Haine, Empédocle s'est efforcé d'intégrer la vision du monde propre au poème religieux à la construction élaborée dans le traité de physique[2]. Ce parallélisme voulu entre le cycle spirituel et le cycle cosmique a fait penser que le premier était peut-être à l'origine du second, que la doctrine physique du poème *De la Nature* pouvait être le reflet ou la transposition d'une expérience religieuse de type orphique comme celle qui est décrite dans les *Purifications*[3]. Quelque valeur que l'on attribue à cette hypothèse, on doit du moins convenir qu'Empédocle, loin de dresser des « cloisons étanches » entre sa philosophie de la nature et ses croyances religieuses, comme on l'a parfois prétendu[4], a plutôt tout fait pour concilier celles-ci avec celle-là, au point qu'il peut passer pour l'auteur de la première tentative cohérente et clairement décelable de synthèse entre philosophie et religion que nous offre l'histoire de la pensée grecque[5].

Mais peut-on considérer que cette tentative a abouti ? La synthèse esquissée par Empédocle se révèle-t-elle viable ? Dès qu'on essaie d'en préciser le détail, les difficultés surgissent de toute part. Comment, par exemple, définir le rapport entre *Sphaïros* et l' « esprit sacré » des *Purifications* ? L'identité des formules dont use Empédocle pour les

1. Comparer B 134 (cité ci-dessus, p. 38), v. 2-3, et B 29, v. 1-2 D.-K.
2. Cf. notamment B 128, 3 ; 130 et 115, 14 D.-K., et voir BIGNONE, *Empedocle*, p. 276 sqq., 235, n. 1 ; D. O'BRIEN, *Empedocles' Cosmic Cycle*, Cambridge, 1969, p. 250-251.
3. Cf. notamment JAEGER, *A la naissance de la théologie*, p. 165 ; KIRK-RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, p. 348 ; GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, II, p. 182-183 ; et déjà F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy*, Londres, 1912, p. 225.
4. A. DELATTE, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, 1934, p. 25.
5. Le cas de la philosophie religieuse du pythagorisme ancien doit être en effet réservé, pour les raisons indiquées ci-dessus, p. 20-21.

décrire permet-elle de les identifier, comme l'ont pensé plusieurs commentateurs[1] ? Mais comment concevoir qu'un dieu-sphère, qui semble identique au monde, soit représenté en même temps comme parcourant celui-ci de ses pensées[2] ? Et si la sphère n'est qu'un moment du devenir cosmique, comment peut-elle se confondre avec le dieu suprême, immuable, des *Purifications*[3] ? Dans le traité de physique, les dieux eux-mêmes, bien que « les premiers par le rang », ne sont pas conçus comme éternels, mais jouissent seulement d'une existence plus longue que les autres êtres (cf. fr. 21, 12, ci-dessus) ; mais, dans l'autre poème, Empédocle n'hésite pas à se présenter lui-même comme « un dieu immortel, et non plus désormais un mortel », qui reçoit partout où il passe les honneurs habituellement réservés aux dieux[4]. Et même en laissant de côté ce dernier passage, on voit mal comment concilier la conception d'une âme immortelle, qui est au centre de la doctrine des *Purifications*, avec les principes de la physique[5]. De même, il semble difficile d'arriver à une représentation cohérente du rôle dévolu aux deux puissances cosmiques auxquelles Empédocle donne les noms d'Amour et de Haine[6].

Mais surtout, l'esprit qui anime les deux poèmes, la signification qu'ils ne pouvaient manquer de prendre pour leur auteur et leur public, met entre les doctrines qui y sont exposées comme un fossé infranchissable. Le traité *De la Nature* proclame en effet la fatalité et le retour éternel des phases du cycle cosmique[7] ; en revanche, les *Purifications* apparaissent comme une ardente exhortation adressée aux contemporains du poète pour que, mettant un terme aux souillures et aux crimes de leur vie présente, ils s'arrachent enfin à l'empire de la Haine et assurent à leur âme le retour vers la patrie divine qui était la sienne, avant sa déchéance[1]. Entre cette prédication éthico-religieuse et l'exposé objectif de la cosmologie, entre la doctrine orphique du salut de l'âme et le déterminisme de la physique — entre le cycle spirituel et le cycle cosmique, quels que soient les liens qu'Empédocle ait essayé de nouer entre ses deux poèmes, l'unité ne pouvait être que factice et l'accord superficiel.

En conclusion, on peut affirmer que, pour avoir une chance de comprendre la personnalité d'un penseur comme Empédocle, il faut sans doute s'efforcer avant tout d'éviter deux erreurs majeures et opposées, entre lesquelles a souvent oscillé l'érudition moderne. La première consiste à nier tout rapport entre sa philosophie de la Nature et sa doctrine religieuse[2] ; la seconde, à nier au contraire toute disparité profonde entre l'une et l'autre[3]. « Séparatistes » et « unitaristes » simplifient assurément à l'excès les données du problème. En réalité, chez l'auteur du traité *De la Nature* et des *Purifications*, le savant et le mystique coexistaient, rien ne nous force à penser que l'un ait été subordonné à l'autre, ni même que l'un ait succédé à l'autre. Tout porte à croire, au contraire, que nous sommes en présence d'un des témoins qui ont jalonné la route menant du voyant ou du prophète de la Grèce archaïque au philosophe de l'époque classique[4]. Au lieu de chercher à tout prix à sacrifier un aspect du personnage au profit de l'autre, il

1. Notamment JAEGER, *op. cit.*, p. 174 ; W. KRANZ, *Empedokles : antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*, Zürich, 1949, p. 48.
2. Cf. K. REINHARDT, Empedokles Orphiker und Physiker, dans *Vermächtnis der Antike*, Goettingen, 1960, p. 110.
3. Cf. GUTHRIE, *op. cit.*, II, p. 258-259.
4. B 112, 4-6 D.-K.
5. Cf. A. A. LONG, Thinking and Sense-Perception in Empedocles : Mysticism or Materialism ?, *Classical Quarterly*, 16 (1966), p. 256-276.
6. Cf. VLASTOS, Theology and Philosophy in Early Greek Thought p. 125.
7. Cf. notamment B 17, surtout v. 6 sq. ; ARISTOTE, *Physique*, VIII, 1, 205 *a* 8-10 (31 A 38 D.-K.) ; Théophraste chez SIMPLICIUS, *In Phys.*, p. 25, 24-26 (DIELS ; 31 A 28 D.-K.).

1. Cf. B 136, 140, 141, 144, 145 ; 115, v. 14 ; 146, 147 D.-K.
2. Cf. par exemple E. ROHDE, *Psychè*, trad. française, Paris, 1928, p. 407.
3. Cf. JAEGER, *op. cit.*, p. 145.
4. Cf. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, II, p. 248.

vaut sans doute mieux prendre conscience de ce que le cas particulier d'Empédocle peut avoir pour nous d'exemplaire, en nous révélant à la fois la coexistence et la difficulté de concilier les visions philosophiques et religieuses du monde qui avaient alors cours.

Presque contemporain d'Empédocle, Anaxagore de Clazomènes, qu'un auteur ancien qualifie de « physicien par excellence »[1], paraît, à certains égards, aux antipodes de l'auteur des *Purifications*. Les historiens modernes de la philosophie le présentent volontiers comme le type même du tempérament purement scientifique, auquel les préoccupations religieuses du philosophe-poète d'Agrigente ne pouvaient être qu'étrangères. De fait, la tradition antique semble corroborer dans une large mesure ce jugement : Anaxagore est l'homme qui aurait expliqué, et même prédit (!), la chute d'un aérolithe géant à Aïgos-Potamoï ; le premier, il aurait proposé « une explication très claire et audacieuse » des éclipses de lune, et contribué à vaincre ainsi la superstition née de l'ignorance et de « l'effroi inspiré par les phénomènes célestes »[2]. Une anecdote rapportée par Plutarque dans la *Vie de Périclès* le campe de façon caractéristique dans le rôle du savant, exclusivement préoccupé de déterminer les causes des phénomènes, face au devin Lampon, qui prétend y voir des signes et en dégager la signification[3]. Aussi n'est-il pas étonnant qu'Anaxagore figure sur certaines listes antiques d'athées[4], et soit même sans doute le premier philosophe grec à qui l'on ait appliqué ce qualificatif. On l'appliqua également, semble-t-il, à

1. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, VII, 90 (59 B 21, p. 43, 6 D.-K.).
2. Cf. PLUTARQUE, *Vie de Lysandre*, 12 (59 A 12 D.-K.) ; *Vie de Nicias*, 23 (59 A 18 D.-K.) ; *Vie de Périclès*, 6, 1.
3. *Vie de Périclès*, 6, 2 sq. (59 A 16 D.-K.). Voir ci-dessus, p. 6, avec la n. 5.
4. Cf. A. B. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, Londres-Copenhague-Christiania, 1922, p. 13 ; W. FAHR, « *Theous nomizein* », p. 180-181.

Diogène d'Apollonie, qui fut à peu près le contemporain et le continuateur d'Anaxagore, lui aussi souvent qualifié de « physicien », et peut-être même accusé d'impiété[1].

Pourtant, à en juger par les fragments qui nous restent de ces philosophes, on ne saurait dire que tout élément religieux soit exclu de leur doctrine. Même s'il n'identifie pas expressément le Νοῦς, principe suprême de sa cosmologie, avec le divin, Anaxagore ne lui en attribue pas moins, en un langage solennel, visiblement calqué sur celui des hymnes religieux, les caractères habituellement reconnus aux dieux[2]. De son côté, Diogène déclare que l'élément primordial détient la grandeur, la puissance, l'éternité, l'immortalité et la science de beaucoup de choses[3] ; bref, on peut l'identifier à la divinité, puisqu'il « s'étend à tout, dispose tout et est présent en tout », ou même l'appeler Zeus, en tant qu'il est omniscient[4].

Mais quelle signification faut-il donner à cette identification ? On a cru y trouver la preuve que ces philosophes n'étaient pas de purs « physiciens », comme on l'avait pensé jusque-là, mais les promoteurs d'une sorte de théologie philosophique, les premiers « penseurs téléologiques » qu'ait connus l'histoire de la philosophie occidentale ; Anaxagore, notamment, aurait donné à la physique « une orientation nouvelle », en superposant à l'explication mécaniste des phénomènes la notion d'un Esprit organisateur, ordonnant le monde « selon un plan préétabli » ; ainsi, son rationalisme n'exclurait pas un certain mysticisme, et l'on pourrait dire que son système « tourne autour d'un axe

1. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, IX, 57 (64 A 1 D.-K.) ; SIMPLICIUS, *In Phys.*, p. 25, 1 sq. (DIELS ; 64 A 5 D.-K.).
2. Cf. B 12, p. 38, 2-4 et 10-11 D.-K., et voir K. DEICHGRÄBER, *Philologus*, 88 (1933), p. 347 sq. ; JAEGER, *A la naissance de la théologie*, p. 172 sq.
3. Cf. B 8 D.-K.
4. Cf. B 5, p. 61, 6-8 D.-K. ; HIPPOCRATE, *De carnibus*, p. 584 (LITTRÉ ; 64 C 3 D.-K.) ; PHILODÈME, *De pietate*, col. 6 *b* (p. 70 GOMPERZ ; 64 A 8 D.-K.) ; PHILÉMON, fr. 91 (KOCK ; 64 C 4 D.-K.).

dont les pôles sont Dieu et l'homme »[1]. Quant à Diogène, son rôle aurait surtout consisté à appliquer le principe téléologique au détail de l'explication des phénomènes naturels, comme on le voit dans certains passages des *Mémorables* de Xénophon, dont il serait la source principale[2].

Cette interprétation semble bien difficile à concilier avec l'ensemble des renseignements dont nous disposons sur les philosophies d'Anaxagore et de Diogène. Les sources antiques les plus autorisées nient en effet expressément l'orientation téléologique de la physique anaxagoréenne. Dans une page célèbre du *Phédon*, en particulier, Socrate exprime la déception que lui causa une doctrine qui, après avoir proclamé que l'Esprit « est l'ordonnateur et la cause de toutes choses », ne fait jamais appel à cet Esprit pour expliquer l'ordre du monde, mais recourt uniquement à des causes purement mécaniques, telles que « des actions de l'air, de l'éther, de l'eau, et quantité d'autres explications déconcertantes »[3]. Aristote exprime une opinion identique, et son disciple Eudème de Rhodes dit en propres termes qu'Anaxagore explique la constitution de la plupart des choses d'une manière purement automatique, sans tenir aucun compte de l'Esprit[4]. De son côté, Plutarque oppose de façon significative Platon à Anaxagore, en lui attribuant le mérite d'avoir su, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, associer aux causes naturelles, dans l'étude des phénomènes, les causes finales, négligées par le vieux philosophe[5]. D'un autre côté, l'attribution à Diogène des

1. Cf. JAEGER, *op. cit.*, p. 175 et 176.
2. Cf. *Mémorables*, I, 4 et IV, 3, et voir W. THEILER, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich, 1925, p. 18 sqq.
3. *Phédon*, p. 97 *b* 9-*c* 1 ; 98 *b* 9-*c* 1 (traduction ROBIN).
4. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, I, 4, 985 *a* 18-21 (59 A 48 D.-K.) ; *Des parties des animaux*, IV, 10, 687 *a* 7-9 (59 A 102) — où c'est Aristote qui invoque *contre Anaxagore* le principe téléologique ; EUDÈME, fr. 53 (WEHRLI ; 59 A 48 D.-K.). Voir aussi *Schol. in Arist.*, II, 80, 15 DIND. (59 A 66 D.-K.).
5. Cf. *De defectu oraculorum*, 435 F.

arguments téléologiques développés par Xénophon dans les *Mémorables* reste conjecturale et sujette à caution[1]. Mais surtout, la divinisation du principe suprême n'a pas nécessairement la signification qu'on a voulu lui donner : pas plus dans le cas d'Anaxagore ou de Diogène que dans celui d'Anaximandre, elle n'implique de concession aux croyances populaires ou d'infléchissement dans un sens téléologique ou providentialiste d'une physique mécaniste. Qu'Anaxagore et Diogène, à l'instar d'Anaximandre, attribuent à l'Esprit ou à l'Air les prédicats caractéristiques de la divinité, qu'ils les décrivent en un langage emprunté à celui des hymnes religieux, cela ne suffit pas à prouver qu'ils restent tributaires des croyances populaires, que leur cosmologie se double d'une théologie ou que leur rationalisme se teinte de mystique. Pour Diogène, la divinité de la substance primordiale se déduit de son essence : « ... il me semble que ce qui a la faculté de penser est ce que les hommes appellent l'air ; c'est par lui que tous sont gouvernés, sur tous il exerce sa domination ; c'est précisément lui, en effet, qui me paraît être Dieu[2], et s'étendre à tout et organiser tout et être présent en tout »[3]. Ce n'est pas l'Air qui devient Dieu, c'est Dieu qui devient l'Air : comme dans le cas d'Anaximandre[4], il s'agit moins d'une identification du principe cosmique suprême avec le divin que d'une annexion ou d'une absorption du second par le premier. Selon un fragment comique qui semble bien parodier les vues de Diogène, aucune action, passée, présente ou future, ne peut échapper à la connaissance de l'Air, omniscient et omni-

1. Cf. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, II, p. 379, n. 2 ; N. GULLEY, *The Philosophy of Socrates*, Londres-New York, 1968, p. 187-189.
2. αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι... ; les manuscrits portent ἔθος au lieu de θεός, mais la correction d'Usener peut être considérée comme sûre, cf. J. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque*, trad. française, Paris, 1952 (1919), p. 409, n. 1.
3. B 5, p. 61, 4-8 D.-K.
4. Voir mon article sur « Le divin et les dieux dans la pensée d'Anaximandre » (ci-dessus, p. 19, n. 1), p. 15.

présent, et auquel, pour cette raison même, *il est permis* de donner le nom de Zeus[1] : en somme, on pourrait dire que pour Diogène comme pour Héraclite le principe suprême « veut et ne veut pas être appelé du nom de Zeus », car s'il hérite des prérogatives du maître de l'Olympe, il ne saurait cependant se confondre avec lui[2]. C'est bien ainsi, du moins, que l'ont compris les contemporains, qui ont jugé que le dieu nouveau entendait surtout chasser les anciens et se substituer totalement à eux[3]. De là, les accusations d'athéisme, dont on aurait tort de croire que le motif était exclusivement politique, même s'il est indéniable qu'à travers Anaxagore c'est Périclès que l'on voulait atteindre. En tout cas, le décret en vertu duquel Anaxagore fut poursuivi assimilait nettement l'explication des phénomènes célestes à la négation de l'existence des dieux[4], et dans l'*Apologie* de Platon Socrate justifie en quelque sorte implicitement l'accusation d'athéisme portée contre Anaxagore, en se désolidarisant de ses théories « si singulières » sur la nature du Soleil et de la Lune, qui aboutissent à nier l'existence de divinités universellement reconnues[5]. De même, aux yeux de Platon, la réputation d'athéisme attachée à Anaxagore et à ceux qui, à sa suite, donnèrent des phénomènes naturels une explication purement mécaniste était certainement justifiée[6].

Pourtant, Anaxagore et Diogène auraient pu être surpris qu'on les accusât de « saper la puissance divine » en « rapportant tout à des causes dépourvues de raison, à des forces aveugles et à des événements nécessaires »[7]. Comme leurs prédécesseurs ioniens, ils n'avaient sans doute pas l'intention

1. Cf. PHILÉMON, fr. 91 (KOCK ; 64 C 4 D.-K.), en particulier le vers 4 : Ἀήρ, ὃν ἄν τις ὀνομάσειε καὶ Δία. Comparer EURIPIDE, *Troyennes*, 884-888 (64 C 2 D.-K.).
2. Cf. HÉRACLITE, B 32 D.-K., et voir ci-dessus, p. 31-32.
3. Cf. notamment ARISTOPHANE, *Nuées*, 226 ; 827-828.
4. Cf. PLUTARQUE, *Vie de Périclès*, 32, 2 (59 A 17 D.-K.).
5. 26 *d-e* 2.
6. Cf. *Lois*, X, 886 *d-e*, et surtout XII, 967 *c-d* (ci-dessus, p. 7).
7. Cf. PLUTARQUE, *Vie de Nicias*, 23, 4 (ci-dessus, p. 7).

de ruiner les fondements de la religion officielle, et l'on peut supposer que toute arrière-pensée de polémique contre les croyances traditionnelles était étrangère à leurs spéculations. Mais, en divinisant le principe suprême du devenir cosmique ou la substance primordiale d'où procèdent toutes choses, ils abolissaient inévitablement toute distinction entre Dieu et la nature, entre le divin et l'humain. Pour l'auteur du traité hippocratique *Sur la maladie sacrée*, il n'y a pas de différence entre les causes des diverses maladies : toutes sont également naturelles — froid, soleil, vents — et toutes également divines, car « tout est divin et tout est humain »[1]. Mais si tout est divin, rien n'est divin, si « tout est plein de dieux », c'en est fait des dieux de la tradition[2]. La physique d'Anaxagore et de Diogène est donc bien dans la droite ligne de la pensée ionienne, avec son double mouvement caractéristique de désacralisation de la nature et de sécularisation du divin.

Ce mouvement semble bien se continuer chez Démocrite, dernier représentant important de la physique ionienne, en même temps que de la pensée présocratique. Une source antique nous apprend en effet qu'il voyait dans les phénomènes naturels qui frappent le plus l'imagination populaire — tonnerre, éclairs, conjonctions d'astres, éclipses de soleil ou de lune — l'origine de la notion commune des dieux ainsi que de la terreur qu'elle a inspirée à l'humanité primitive[3]. Un fragment qui peut être authentique dans son contenu, sinon dans sa forme[4], dénonce les croyances populaires relatives à l'Hadès comme de pures fictions qu'inspirent à ceux qui ignorent la véritable nature de la mort la conscience de leurs propres mauvaises actions et

1. 21, p. 182, 6-10 (JONES).
2. Cf. Thalès chez ARISTOTE, *De anima*, I, 5, 411 *a* 7, ci-dessus, p. 17.
3. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, IX, 24 (68 A 75 D.-K.) ; cf. D. MCGIBBON, The Religious Thought of Democritus, *Hermes*, 93 (1965), p. 395.
4. Cf. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, II, p. 435, n. 1.

les tourments qu'ils en conçoivent durant leur vie[1]. A ces superstitions grossières, Démocrite a sans doute opposé, à l'instar de plusieurs de ses prédécesseurs présocratiques, une conception toute « scientifique » du divin. Selon une formule doxographique assez obscure, et dont le sens est discuté[2], il aurait soutenu que « Dieu est l'esprit sous forme de feu sphérique »[3], ce qui peut vouloir dire simplement que ce que l'on appelle ordinairement « dieu » correspond à la forme la plus parfaite des atomes qui composent l'univers, c'est-à-dire aux atomes sphériques et ignés dont est constitué l'esprit[4].

Mais à ces critiques, qui ne sont pas nouvelles, s'ajoute, pour la première fois, une tentative d'explication rationnelle de la genèse des croyances religieuses, une sorte de « phénoménologie de la religion », que l'on trouve à la fois chez Démocrite et chez les sophistes contemporains. Déjà, l'idée que certains phénomènes météorologiques sont à l'origine de la représentation de la divinité et de la terreur qu'elle a inspirée aux humains représente un pas dans cette direction. Mais Démocrite ne s'en est pas tenu là. Une autre théorie sur l'origine de la religion — qui n'est pas nécessairement inconciliable avec la première[5] — est esquissée dans un texte où Sextus Empiricus cite assez librement Démocrite : « Selon Démocrite, certaines images parviennent aux hommes, les unes bénéfiques, les autres maléfiques — aussi faisait-il la prière de rencontrer des images favorables. Celles-ci, d'après lui, sont de grandes dimensions et d'apparence extraordinaire[6] ; difficilement destructibles, mais non

1. B 297 D.-K.
2. Cf. notamment ZELLER-NESTLE, *Die Philosophie der Griechen*, I, 2[6], 1920, p. 1121 sq. ; MCGIBBON, *l.c.*, p. 389.
3. νοῦν τὸν θεὸν ἐν πυρὶ σφαιροειδεῖ, AËTIUS, I, 7, 16 (68 A 74 D.-K.).
4. Cf. H. EISENBERGER, Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter, *Rheinisches Museum*, 113 (1970), p. 148-150.
5. Voir JAEGER, *A la naissance de la théologie*, p. 195-196.
6. Voir P. J. BICKNELL, Democritus' Theory of Precognition, *Revue des Etudes grecques*, 82 (1969), p. 318, n. 3.

indestructibles, elles annoncent l'avenir aux hommes, soit par ce qu'elles montrent à la vue, soit par les sons qu'elles émettent. C'est la perception de telles images qui a fait concevoir l'idée de dieu aux hommes de jadis, bien qu'il n'existe rien d'autre, en dehors d'elles, qui soit un dieu, doué d'une nature immortelle »[1]. Les « images » de Démocrite, comme les dieux d'Empédocle[2], ont perdu un des attributs essentiels de la divinité : l'immortalité. Mais Démocrite franchit un pas que n'avait franchi aucun de ses prédécesseurs : les images ne *sont* pas dieux, elles font naître *l'idée* de dieux, et il n'existe *rien* de divin en dehors d'elles. Si Sextus est un témoin fidèle de la pensée de Démocrite, on est forcé d'admettre que celui-ci s'est arrêté à la dernière étape qui précède la négation pure et simple de l'existence des dieux.

Pour Démocrite, la religion naît surtout de la crainte que suscitent certains phénomènes naturels ou certaines « images maléfiques ». Inversement, pour le sophiste Prodicos de Céos, les hommes ont tenu pour divin et honoré comme tel tout ce qui assure leur subsistance ou leur est utile en quelque façon, le Soleil, la Lune, les fleuves, les sources, les produits de la terre ; c'est ainsi que le pain a reçu le nom de Déméter, le vin celui de Dionysos, l'eau celui de Poseidon, et de même pour chacune des choses utiles à la vie. Prodicos anticipait donc une théorie moderne de l'origine des religions en affirmant que toutes les pratiques religieuses — notamment les cultes à mystères et à initiations — dérivaient de la pratique de l'agriculture et étaient l'expression de la gratitude des hommes pour les bienfaits qui leur viennent de la terre[3].

Cette conception de la religion peut paraître assurément plus optimiste que celle qui se fait jour chez Démocrite : rien n'indique que Prodicos ait condamné les superstitions

1. *Adversus mathematicos*, IX, 19 (68 B 166 D.-K.).
2. Cf. B 21, 12 D.-K., et ci-dessus, p. 35.
3. Cf. 84 B 5 D.-K.

populaires avec la même sévérité que le philosophe d'Abdère. Mais les deux théories ne s'excluent pas nécessairement, elles peuvent au contraire paraître complémentaires, et éclairer deux aspects différents de la vie religieuse des Grecs (Démocrite, ne l'oublions pas, connaît *aussi* des « images bénéfiques »). D'un autre côté, on aperçoit entre ces théories un important point commun. Prodicos ne dit jamais que ce qui est utile à la vie *est* dieu, que le pain *est* Déméter ou le vin Dionysos, mais seulement que ces biens *sont tenus* pour des dieux et honorés comme tels (νενομίσθαι, ὑπειλῆφθαι, τετιμῆσθαι) ; tout comme Démocrite, il se borne à rechercher l'origine de *l'idée* de dieux, en laissant totalement de côté la question de leur existence, comme si elle ne méritait pas l'examen[1].

Il se pourrait que Démocrite eût également innové et frayé la voie à la sophistique sur un autre point. Un fragment assez obscur donne en effet à penser que sa critique de la religion populaire se doublait peut-être d'une critique de certaines formes de croyances plus évoluées, plus ou moins influencées par la philosophie : « Un petit nombre parmi les hommes à la parole habile[2], tendant les mains vers le lieu où se trouve ce que nous autres Grecs appelons aujourd'hui l'air, s'écrièrent : « Zeus considère toutes choses, c'est lui « qui connaît toutes choses, les donne, les retire, c'est lui « qui règne sur toutes choses » »[3]. Il est vrai que l'ignorance

1. Comparer DÉMOCRITE, B 166, p. 178, 10-12 D.-K. : ὅθεν τούτων αὐτῶν [sc. τῶν εἰδώλων] φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ τοῦ ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος, et PRODICOS, B 5, p. 317, 22-24 D.-K. : [Πρόδικος]... ὃς ἱερουργίαν πᾶσαν ἀνθρώπου καὶ μυστήρια καὶ τελετὰς τῶν γεωργίας καλῶν ἐξάπτει, νομίζων καὶ θεῶν ἔννοιαν [correction de Diels, au lieu d'εὔνοιαν, leçon des manuscrits] ἐντεῦθεν εἰς ἀνθρώπους ἐλθεῖν καὶ πᾶσαν εὐσέβειαν... [lacune, selon Diels] ἐγγυώμενος. Cf. cependant 68 A 78 D.-K. : τὸ μέντοι τοῦ Δημοκρίτου <οὐ> καλῶς ἂν ἔχοι παραλιπεῖν, ὃς εἴδωλα αὐτοὺς [scil. τοὺς δαίμονας] ὀνομάζων μεστόν τε εἶναι τὸν ἀέρα τούτων φησί.

2. Cf. T. COLE, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, American Philological Association, 25, 1967, p. 58, n. 34.

3. B 30 D.-K.

du contexte rend extrêmement délicate l'interprétation d'une phrase dont le ton a paru tantôt ironique[1], tantôt plein de solennité, voire d'émotion religieuse[2]. Il semble bien, pourtant, que la divinisation de l'air, l'assimilation de ce principe cosmique avec le Zeus de la religion traditionnelle, admise sans difficulté et popularisée dans les milieux intellectuels au moins depuis l'époque de Diogène d'Apollonie[3], soit présentée ici comme une suggestion plus ou moins arbitraire ou une idée artificiellement inculquée à d'autres par une minorité d'hommes à la parole persuasive. En même temps s'esquisse pour la première fois la conception d'une origine et d'une signification politico-sociales des institutions religieuses, susceptibles d'impressionner le commun des hommes par la crainte d'un dieu omnipotent et omniscient[4].

Avec Protagoras, le plus ancien et peut-être le plus éminent des grands sophistes du Ve siècle, la critique de toute théologie, qu'elle soit populaire ou philosophique, atteint sans doute son point culminant. De son traité *Sur les dieux*, nous ne connaissons que la première phrase, qui dut vivement frapper les esprits des contemporains : « Concernant les dieux, je ne puis connaître ni leur existence ni leur non-existence, ni la forme qu'ils peuvent avoir ; car nombreux sont les obstacles à cette connaissance, depuis l'absence de certitudes jusqu'à la brièveté de la vie humaine »[5].

Les théories de Démocrite et de Prodicos sur l'origine de la religion, les critiques de la théologie populaire ou de la théologie rationalisée des philosophes se trouvent étroitement associées dans un important fragment d'un drame satyrique intitulé *Sisyphe* et attribué à Critias d'Athènes[6]. Le

1. Cf. C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928, p. 175.

2. Cf. JAEGER, *op. cit.*, p. 196-197 ; MCGIBBON, *l. c.*, p. 397, n. 1.

3. Cf. ci-dessus, p. 45-46.

4. Autre interprétation plausible du fragment chez COLE, *l. c.*, p. 202-205.

5. 80 B 4 D.-K.

6. 88 B 25 D.-K.

personnage qui donne son nom à la pièce y exposait, conformément à un schéma classique, comment l'humanité avait progressivement évolué d'une forme de vie primitive, caractérisée par l'anarchie et la loi du plus fort, vers des mœurs plus policées, nées de l'institution de lois et de sanctions. Mais les lois ne suffisaient pas à interdire les actes de violence perpétrés en cachette. C'est alors qu'un homme avisé et d'esprit subtil inventa à l'usage des mortels la crainte des dieux, pour décourager les méchants de commettre leurs méfaits en cachette. Ainsi introduisit-il la notion d'un Etre divin, doué d'une vie inépuisable, d'une intelligence souveraine, capable de percevoir et de surveiller tout ce qui se dit et se trame parmi les mortels, même dans le secret de leur cœur. Il réussit à accréditer cette croyance, « en dissimulant la vérité sous un discours mensonger ». Et à ces dieux fictifs, il donna pour séjour le lieu le plus propre à frapper les imaginations, celui d'où proviennent à la fois les phénomènes qui provoquent la terreur (tonnerre, éclairs, météores), et ceux dont dépend la vie misérable des mortels (la pluie qui féconde le sol...). En choisissant ainsi un séjour approprié pour sa divinité, il permit aux lois de venir à bout de l'anarchie, « et voilà comment, il me semble, quelqu'un réussit pour la première fois à persuader les mortels de croire à l'existence d'une espèce divine ».

On a justement remarqué que ce discours « était plein de réminiscences » de la philosophie religieuse des Présocratiques[1]. Critias y combine adroitement, en effet, les explications de Démocrite et de Prodicos — dont il a bien saisi la complémentarité — sur le rôle respectif de la crainte et de la gratitude dans la genèse du sentiment religieux. D'un autre côté, l'intervention de l'homme « avisé et d'esprit subtil » qui introduit la notion d'un Etre divin ne peut pas ne pas faire penser à celle des quelques individus « à la parole habile » auxquels Démocrite attribue l'invention du

1. Cf. JAEGER, *op. cit.*, p. 201 sq.

personnage de Zeus. Il n'est pas jusqu'au concept xénophanien du Dieu qui voit et entend tout entier et n'a besoin pour agir que de l'impulsion de sa seule pensée[1], que l'on ne devine derrière la description de la divinité dont l'esprit voit et entend toutes choses. Mais ce qui fait l'originalité de Critias, c'est l'explicitation et la radicalisation de certains thèmes que ses prédécesseurs n'avaient fait qu'esquisser. Ainsi, la théorie d'une origine politico-sociale de la religion, à peine ébauchée par Démocrite, est développée systématiquement ici pour la première fois. Surtout, tandis que chez Démocrite, Prodicos, Protagoras, la question de l'existence objective des dieux est pour ainsi dire mise entre parenthèses, le Sisyphe de Critias affirme sans la moindre ambiguïté qu'une telle croyance est contraire à la vérité et n'a pu être accréditée qu'au prix d'un mensonge. On comprend que l'auteur de telles déclarations — même s'il ne les prenait pas directement à son compte — ait régulièrement passé, dans l'Antiquité, pour un athée.

Et pourtant, il serait à coup sûr imprudent de ranger, sans autre forme de procès, parmi les athées tous les philosophes dont nous venons d'examiner les vues sur l'origine de la religion. Démocrite, notamment, ne figure pas sur les listes traditionnelles d'athées, il ne reçoit ce qualificatif que dans un seul texte d'autorité douteuse[2], et l'on peut dire que, d'une façon générale, les sources antiques ne contiennent rien qui permette de l'accuser d'irrévérence à l'égard des dieux de la religion officielle[3]. Prodicos, en revanche, a été généralement considéré comme un athée, mais ce jugement a été parfois contesté par les philologues[4]. Quant à Protagoras, Cicéron le distingue soigneusement des athées Diagoras de

1. Cf. 21 B 24 et 25 D.-K., ci-dessus, p. 24.
2. APULÉE, *Apologia*, 27 (omis dans DIELS-KRANZ).
3. Cf. MCGIBBON, *l. c.*, p. 396, n. 4 ; EISENBERGER, *l. c.*, p. 151 et n. 4.
4. Cf. notamment E. R. DODDS, *Euripides, Bacchae*, 2e éd., Oxford, 1960, p. 104 ; L. VERSÉNYI, *Socratic Humanism*, New Haven (Conn.) et Londres, 1963, p. 60.

Mélos et Théodore de Cyrène[1], et rien n'interdit de croire qu'il se conformait scrupuleusement aux usages religieux de ses contemporains[2]. Même dans le cas de Critias, on a soutenu qu'il n'y avait pas de raison de lui faire endosser les opinions émises par le personnage de Sisyphe, et que rien, dans ce que nous connaissons de lui par ailleurs, n'autorise à voir en lui un « libre penseur »[3]. C'est oublier qu'il avait été compromis dans l'affaire de la mutilation des Hermès[4], et faisait partie, avec Alcibiade notamment, d'une société aristocratique où l'on trouvait divertissant de parodier les mystères d'Eleusis et où l'on faisait profession de mépriser la religion populaire[5]. Il n'en reste pas moins que les opinions apparemment les plus subversives, en matière religieuse, semblent avoir coexisté sans difficulté avec le respect des institutions et des pratiques traditionnelles.

L'une des explications de ce paradoxe est peut-être qu'il était possible de tirer des conclusions différentes, voire opposées, de théories comme celles de Démocrite et des sophistes sur l'origine de la religion, ou d'un agnosticisme tel que celui de Protagoras. Celle qui nous paraît la plus évidente — la négation pure et simple de l'existence des dieux et le rejet des pratiques cultuelles correspondantes — est restée tout à fait exceptionnelle à cette époque. Critias fait figure d'isolé, et d'ailleurs rien ne prouve que ses opinions en matière religieuse aient jamais été diffusées en

1. Cf. *De natura deorum*, I, 1, 2 ; 23, 63 et 42, 117 ; voir aussi MAXIME DE TYR, XI, 5 *f* (HOBEIN).
2. Cf. notamment DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, p. 41-42 ; E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux V^e et IV^e siècles*, Liège, 1930, p. 45-46 ; W. C. GREENE, *Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought*, New York et Evanston, 1963 (1944), p. 249 ; C. W. MÜLLER, Protagoras über die Götter, *Hermes*, 95 (1967), p. 146 sq., 152.
3. Cf. DRACHMANN, *op. cit.*, p. 45 ; H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1971, p. 132-133 et 203, n. 23.
4. Cf. ANDOCIDE, *Sur les mystères*, 47 et 68 (88 A 5 D.-K.).
5. Cf. la thèse encore inédite d'O. AURENCHE, *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la vie politique athénienne en 415 avant J.-C.*

dehors du milieu aristocratique auquel il appartenait, encore moins qu'elles l'aient amené à se dresser contre la religion officielle. Le caractère proverbial de l'athéisme de Diagoras[1], le fait que son nom soit pour ainsi dire obligatoirement accompagné de l'épithète ἄθεος, au point d'en être devenu pratiquement synonyme[2], donnent à penser que l'attitude de ce contempteur déclaré des dieux et de la religion traditionnelle avait dû frapper les contemporains comme quelque chose d'inouï. Aussi y a-t-il peut-être moins lieu de s'étonner que Démocrite, qui explique la crainte des dieux par les « images maléfiques » parvenant à notre esprit, proclame ailleurs que les dieux ne dispensent et n'ont toujours dispensé aux hommes que des biens, les maux ne leur étant pas imputables, mais n'étant que la conséquence de l'aveuglement et du manque de discernement humains[3]. C'est encore à Démocrite qu'est attribuée l'opinion que « seuls sont chéris des dieux ceux qui ont en haine l'injustice »[4] ; et un autre fragment rapporte qu'il « faisait la prière (εὔχετο) de rencontrer des images favorables ». Faut-il interpréter cette dernière expression, avec certains commentateurs, d'une manière purement figurée — « il désirait », « il souhaitait » — et renoncer à chercher le moindre sens théologique dans les fragments cités[5] ? Il semble difficile, pourtant, de croire ici à un usage purement fortuit ou figuré du vocabulaire religieux traditionnel. Plus vraisemblablement l'adoption de ce vocabulaire s'explique-t-elle par le fait que la doctrine atomiste et la théorie sur la genèse des croyances religieuses n'impliquaient en aucune façon, aux yeux de

1. Cf. A. S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, I, Cambridge (Mass.), 1955, p. 122-123 ; F. JACOBY, *Diagoras ὁ ἄθεος*, Berlin, 1960.
2. Cf. ARISTOPHANE, *Nuées*, 830 (Σωκράτης ὁ Μήλιος).
3. Cf. 68 B 175 D.-K. La manière dont MCGIBBON, *l. c.*, p. 395-396, cherche à concilier ce fragment avec B 166 (ci-dessus, p. 48-49) n'est guère convaincante. Cf. EISENBERGER, *l. c.*, p. 150 sq.
4. B 217 D.-K.
5. Cf. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, II, p. 479-480 ; EISENBERGER, *l. c.*, p. 152.

Démocrite, l'abandon des formes de piété traditionnelles. De la même façon, l'agnosticisme protagoréen semble parfaitement conciliable avec une attitude positive à l'égard de la religion, voire avec une véritable réhabilitation de la tradition vilipendée par la critique philosophique. On s'est souvent demandé quel pouvait être le contenu d'un traité *Sur les dieux* dont la première phrase professait un doute radical sur le sujet à traiter[1]. En fait, il n'y a pas de raisons de croire que le but de l'auteur ait été essentiellement polémique ; au contraire, il est vraisemblable qu'il y appréciait positivement le fait religieux en tant que phénomène social et élément important de la culture humaine[2]. Car l'agnosticisme qui s'exprimait dans la première phrase du traité n'est que l'envers du relativisme qui proclame que l'homme est la mesure de toutes choses (fr. 1). Dès lors, l'ignorance de la nature divine, loin d'exclure les croyances traditionnelles, leur assure au contraire une nouvelle justification, en tant qu'elles *paraissent* vraies à ceux qui les professent. Dans un passage du *Protagoras* de Platon qui pourrait bien refléter les vues du grand sophiste[3], la croyance religieuse (θεοὺς νομίζειν, non εἰδέναι !) est présentée comme un caractère distinctif et un élément essentiel de la nature humaine : pour Protagoras, cette constatation n'était sans doute que le prolongement de la déclaration initiale de scepticisme du traité *Sur les dieux*. Quant à Prodicos, qui voyait peut-être dans la divinisation des biens naturels « le fondement de toute piété »[4], il faut vraisemblablement le considérer également comme un défenseur de la tradition, qui devait lui apparaître comme un fruit, en même temps qu'une garantie, de la civilisation[5]. Mais c'est chez Critias

1. Cf. notamment K. von FRITZ, Protagoras, *R.E.*, XXIII[1], 1957, col. 920.
2. Cf. JAEGER, *op. cit.*, p. 189 ; MÜLLER, *l. c.*, p. 147. Voir en particulier PLATON, *Protagoras*, 323 *e* 4 et 325 *a* 2.
3. Cf. GUTHRIE, *op. cit.*, III, Cambridge, 1969, p. 64, n. 1.
4. Cf. 84 B 5, p. 317, 24 D.-K. (ci-dessus, p. 50, n. 1).
5. Cf. GUTHRIE, *ibid.*, p. 242.

que l'on aperçoit le plus nettement comment la critique philosophique de la notion de dieu peut aller de pair avec une justification vigoureuse, sur le plan moral et politico-social, de l'institution religieuse : la crainte de Dieu est l'élément indispensable qui permet de contrôler les méchants, de mettre fin à l'anarchie, de passer du désordre et de la bestialité primitifs aux bienfaits de la civilisation. La religion devient ainsi la condition nécessaire de tout progrès de l'humanité. Nulle part le divorce entre pensée théorique et attitude pratique ne nous paraît plus accusé. Si bien qu'on peut conclure que les philosophes de cette génération nous offrent « tous les aspects possibles d'une philosophie de la religion »[1], depuis la négation de toute existence divine jusqu'à l'apologie systématique de toutes les institutions consacrées par la tradition.

Mais si l'on considère, à présent, les Préocratiques dans leur ensemble, pour dresser le bilan de ce chapitre, c'est bien plutôt la continuité que la diversité de leur pensée religieuse — surtout si l'on tient compte des différences de tempéraments — qu'il faudra souligner. Deux tendances fondamentales, qui pourraient nous paraître contradictoires, semblent caractériser surtout cette pensée : une réserve plus ou moins marquée, plus ou moins explicite, à l'égard des croyances et du contenu de la religion populaire ; et, inversement, un refus très net de se couper totalement de la tradition, refus qui se manifeste tantôt par l'adoption d'un vocabulaire ou de catégories conceptuelles empruntées à la religion, tantôt par l'affirmation de l'utilité de celle-ci et de sa signification éthico-sociale. La suite de cette étude devrait nous apprendre si la coexistence de ces deux tendances chez les Présocratiques est accidentelle ou représente au contraire un trait permanent de la pensée religieuse des philosophes grecs.

1. JAEGER, *op. cit.*, p. 201.

DEUXIÈME PARTIE

La période classique

CHAPITRE II

Socrate

Le plus grand obstacle à une compréhension et une appréciation correctes de la religion des Présocratiques est que nous manquons cruellement d'informations, tant sur la pensée propre de ces philosophes que sur leur attitude pratique vis-à-vis des institutions religieuses et des cultes de leurs cités. Sur la religion de Socrate, en revanche, il n'est pas exagéré de dire que, d'une certaine façon, nous sommes trop renseignés. La principale difficulté à laquelle se heurte l'historien devient en effet de savoir comment concilier des témoignages dont l'opposition semble plus tranchée sur ce point que sur tout autre. Il n'est jamais facile de connaître les vues de philosophes grecs en matière religieuse, surtout quand on doit recourir exclusivement à des témoignages indirects. Mais, dans le cas présent, il faut compter de surcroît avec ce qui est peut-être le problème le plus inextricable qu'ait rencontré la philologie moderne : le « problème de Socrate », de ce personnage légendaire et énigmatique sur lequel Platon, Xénophon, Aristophane, Aristote nous abreuvent de renseignements, tandis que la

critique moderne en vient à nier que nous puissions affirmer quoi que ce soit à son sujet[1]. On comprend la remarque formulée par l'auteur d'un livre récent sur Socrate, au début du chapitre qu'il consacre aux problèmes religieux : « En ce qui concerne Socrate, toutes les difficultés s'accumulent, particulières et générales »[2]. Rien d'étonnant, non plus, à ce que le même personnage ait pu passer concurremment, aux yeux des historiens modernes, pour l'un des esprits les plus authentiquement religieux qu'ait produits la Grèce antique, et pour le champion d'une sorte de rationalisme intégral, assez éloigné des croyances traditionnelles pour rendre compréhensible l'accusation d'impiété qui devait entraîner sa perte en 399[3]. Comment choisir entre de telles perspectives, ou entre celles que l'on peut concevoir entre ces extrêmes ? Quel critère adopter dans l'utilisation des données dont nous disposons sur la religion de Socrate ? La question serait à coup sûr insoluble si l'on devait considérer le « problème de Socrate », en tant que tel, comme un préalable, dont la solution conditionnerait toute possibilité de réponse. Une seule méthode, que l'on pourrait qualifier de purement conservatoire, paraît dès lors concevable : au lieu de choisir, parmi nos textes, ceux qui permettraient de construire la représentation la plus satisfaisante, à nos yeux, de la personnalité religieuse de Socrate, n'écarter, *a priori*, aucun des témoignages dont nous disposons à ce sujet, si hétéroclites qu'ils nous apparaissent au premier abord, quitte à nous demander, après les avoir examinés, si l'image qui s'en dégage présente les garanties minimales de cohérence et d'intelligibilité.

La première question que l'on doit se poser est celle de

1. Voir O. GIGON, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berne, 1947.
2. J. HUMBERT, *Socrate et les petits Socratiques*, Paris, 1967, p. 143.
3. Cf. V. de MAGALHÃES-VILHENA, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*, Paris, 1952, p. 42, n. 3 et 4 ; 43, n. 1 ; 46, n. 2 (fin) ; 47, n. 5 ; 48, n. 1.

l'attitude de Socrate à l'égard de la religion populaire. Xénophon nie énergiquement qu'il y ait eu le moindre fondement dans l'accusation d'impiété que Mélétos ne fut certainement ni le seul ni le premier à formuler[1]. Tout le monde pouvait voir Socrate en maintes occasions, assure-t-il, célébrer des sacrifices aussi bien chez lui que sur les autels de la cité, et recourir à la divination[2]. Comment croire à l'irrespect envers les dieux, à l'impiété de celui qu'on n'a jamais vu dire ou faire quoi que ce soit de contraire à la piété, et dont le comportement devrait au contraire passer pour le plus pieux qui se puisse concevoir[3] ? Ailleurs, le même Xénophon fait dire à Socrate que quand les dieux ont manifesté leur volonté par des signes il y aurait de la folie à aller à l'encontre de cette volonté, comme si l'on préférait se faire guider par un aveugle, plutôt que par un homme clairvoyant ; « pour sa part, il mettait le conseil des dieux au-dessus de toute considération humaine »[4]. A ses amis, Socrate recommandait de même de faire passer la sagesse divine avant la sagesse humaine, en obéissant aux oracles[5]. Xénophon rapporte aussi une anecdote dont on n'a pas de raison sérieuse de contester l'authenticité : au moment de partir rejoindre l'armée de Cyrus en Asie, il demanda conseil à Socrate, qui l'invita à consulter le dieu de Delphes sur l'opportunité de ce voyage, et lui reprocha, après coup, d'avoir pour ainsi dire forcé la main au dieu, au lieu de le laisser maître de la décision[6]. Dira-t-on que le pieux Xénophon projette inconsciemment sur la personne de son maître son propre conformisme, en matière religieuse, en lui faisant indûment endosser les principes que lui-même entendait respecter en toutes circonstances ? Mais

1. Cf. PLATON, *Apologie*, 18 *b-c* et 19 *b* ; ARISTOPHANE, *Nuées*, 247-248, 818-819, 827 sq., 1506 sq.
2. *Mémorables*, I, 1, 2.
3. *Ibid.*, § 20.
4. *Ibid.*, I, 3, 4.
5. *Ibid.*, II, 6, 8 ; IV, 7, 10.
6. *Anabase*, III, 1, 5 et 7.

FACULTÉ DE TH
SÉMINAIRE DE DOGM

Platon, de son côté, nous montre Socrate commencer la journée en faisant sa prière au Soleil[1], c'est-à-dire se conformer à ce qui semble avoir été un usage général chez les Grecs, comme chez d'autres peuples[2]. Dans le récit du *Phédon* sur les derniers moments du maître — où l'on n'imagine guère que Platon se soit beaucoup écarté de la vérité historique —, Socrate demande à l'homme chargé de préparer le poison s'il est possible d'user de ce breuvage pour faire une libation à quelque divinité, et ajoute aussitôt : « Du moins est-il permis, et c'est même un devoir, d'adresser aux dieux une prière pour l'heureux succès de ce changement de résidence, d'ici là-bas. Voilà ma prière : ainsi soit-il! »[3]. Et l'on sait que ses dernières paroles ont été pour rappeler à Criton de s'acquitter de l'offrande d'un coq dû au dieu Asclépios[4]. On a souvent noté, d'autre part, qu'il semble avoir pris tout à fait au sérieux non seulement les oracles, mais encore les rêves, les prodiges et autres signes par lesquels la divinité est censée faire connaître aux hommes l'avenir[5]. Au début du *Criton*, il annonce que sa propre exécution n'aura lieu que le lendemain, en se référant à un songe qui vient de lui apparaître, et au cours duquel « une femme grande et belle, vêtue de blanc » l'a interpellé en lui citant un vers de l'*Iliade* ; Socrate et Criton sont d'accord pour juger que le sens de cette vision est des plus clairs[6]. Dans l'*Apologie* de Platon, la mission que Socrate s'est assignée de soumettre sa propre personne et celle de

1. *Banquet*, 220 *d*.
2. Voir notamment HÉSIODE, *Travaux*, 338 sq. ; ARISTOPHANE, *Plutus*, 771 ; SOPHOCLE, fr. 752 (PEARSON ; 1017 NAUCK) ; MÉNANDRE, fr. 678 (KOERTE) ; PLATON, *Lois*, X, 887 *e* ; PLUTARQUE, *Adversus Colotem*, 1123 A, etc. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, Paris, 1954, p. 245, n. 3.
3. *Phédon*, 117 *b-c* (trad. ROBIN) ; voir aussi *Phèdre*, 279 *b* 6.
4. *Phédon*, 118 *a*.
5. Cf. ZELLER-HOFFMANN, *Philosophie der Griechen*, II, 1[5], Leipzig, 1922, p. 70, n. 2 ; E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. française, Paris, 1965, p. 193, n. 36.
6. 44 *a-b*.

ses compatriotes à un perpétuel examen est présentée comme un devoir que la divinité lui a prescrit « par des oracles, par des songes, par tous les moyens dont une puissance divine quelconque a jamais usé pour prescrire quelque chose à un homme »[1]. Une anecdote rapportée au début du *Phédon* présente également toutes les apparences de l'authenticité : dans sa prison, Socrate s'est mis à composer des vers, pour tenter de dégager la signification d'un songe qui l'avait visité avec persistance dans le passé, et s'assurer, par scrupule religieux, qu'il n'avait pas désobéi à un ordre divin : « Il est plus sûr en effet de ne point m'en aller avant d'avoir satisfait à ce scrupule religieux par la composition de tels poèmes et en obéissant au songe »[2].

D'une façon plus générale, Xénophon met sur le compte de Socrate une justification systématique de la tradition. Par ses paroles aussi bien que par ses actes, explique-t-il, il s'accordait avec l'enseignement de la Pythie, qui prescrit à ceux qui lui demandent comment s'acquitter au mieux de leurs devoirs religieux, de se conformer strictement aux lois de leur cité ; « ainsi faisait Socrate, et il conseillait aux autres d'en faire autant, estimant déplacée et vaine tout autre manière d'agir »[3]. Il n'y a pas d'autre piété, d'autre moyen de plaire aux dieux, de s'assurer leur faveur, que de respecter la tradition, toute la tradition[4]. Cette tradition elle-même est en quelque sorte garantie par son antiquité : les institutions humaines les plus anciennes, cités et nations, sont aussi les plus respectueuses de la religion, de même que l'âge où l'on est le plus sensé est celui où l'on se préoccupe le plus des dieux[5].

Mais alors, peut-on parler d'une « religion de Socrate » ?

1. 33 *c* (trad. M. CROISET). Cf. aussi 21 *a-b* ; XÉNOPHON, *Mém.*, I, 4, 15.
2. 61 *a* (trad. ROBIN).
3. *Mém.*, I, 3, 1.
4. *Ibid.*, IV, 3, 16.
5. *Ibid.*, I, 4, 16.

L'homme qui fut condamné pour « ne pas croire aux dieux auxquels croit la cité » n'a-t-il été autre chose que le défenseur inconditionnel de la religion civique traditionnelle ? Les modernes ont souvent nié, en effet, à la suite de Xénophon[1], qu'il ait jamais existé une théologie socratique[2]. Pourtant, la téléologie qu'attribue à Socrate le même Xénophon dans deux chapitres des *Mémorables* — et que l'on fait parfois remonter à Diogène d'Apollonie[3] — touche déjà en quelque façon à la théologie, comme on l'a relevé dès l'Antiquité[4]. Surtout, si Socrate était sans doute convaincu que l'on ne peut connaître la « forme » des dieux[5], il ne renonçait pas nécessairement pour autant à toute théologie. Plusieurs textes parallèles de Xénophon et Platon donnent à penser qu'il déduisait en quelque sorte l'existence et les caractères de la nature divine de ceux de l'âme ou de l'intelligence dans le composé humain[6]. L'âme, en effet, est « de toutes les choses humaines celle qui se rapproche le plus du divin »[7], surtout dans la partie où réside sa vertu propre, intelligence, connaissance ou pensée, si bien que l'on peut, d'une certaine façon, considérer Dieu comme le miroir de l'âme[8]. Cette analogie entre l'intelligence humaine et l'esprit divin qui gouverne le monde ne peut pas ne pas faire penser à la théologie de certains Présocratiques, tels Anaxagore et Diogène d'Apollonie[9]. Mais Socrate semble l'avoir poussée beaucoup plus loin que ses prédécesseurs : de même que l'âme agit sur le corps sans pouvoir être vue, de même l'intelligence divine dans le monde ; de même que l'œil humain et l'âme humaine peuvent percevoir et

1. *Ibid.*, I, 1, 11-16.
2. Voir p. ex. ZELLER-HOFFMANN, *Phil. der Griechen*, II, 1[5], p. 179.
3. Voir ci-dessus, p. 44, n. 2.
4. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, II, 45.
5. Cf. XÉNOPHON, *Mém.*, IV, 3, 13.
6. Voir en particulier *Mém.*, I, 4, 8, et PLATON, *Philèbe*, 29 *b*-30 *b*.
7. *Mém.*, IV, 3, 14.
8. Cf. PLATON, *Alcibiade* I, 133 *b-c*.
9. Voir ci-dessus, p. 43 sq.

concevoir même ce qui est éloigné dans l'espace ou le temps, de même l'œil de Dieu voit tout et son intelligence est capable de prendre simultanément soin de toutes choses. On aboutit ainsi à la représentation d'un Dieu imperceptible par les sens, mais capable de tout voir, de tout entendre, d'être présent partout, de prendre soin de tout[1]. Autrement dit, la théologie de Socrate s'accorderait à la fois aux croyances populaires sur l'omniscience et l'omnipotence des dieux[2] et à la description par Xénophane du Dieu qui « tout entier voit, tout entier connaît, tout entier entend », tandis que « sans effort, il ébranle toutes choses par l'impulsion de sa pensée »[3].

Est-ce à dire que cette théologie peut être considérée comme monothéiste ? Plusieurs des textes déjà cités parlent de la divinité comme d'une puissance unique, et Xénophon met dans la bouche de Socrate des expressions comme « celui qui, à l'origine, a créé les hommes » et « artisan plein de sagesse et d'amour pour les êtres vivants »[4]. Surtout, on trouve une fois dans les *Mémorables* une distinction explicite entre les dieux ordinaires qui dispensent les biens aux hommes et le Dieu qui ordonne et maintient l'univers[5]. Mais il ne faudrait pas surestimer l'importance de cette distinction : un passage parallèle de la *Cyropédie* transfère « aux dieux » la fonction qui est ici dévolue à « Dieu »[6],

1. Cf. XÉNOPHON, *Mém.*, I, 4, 17 et 18 ; voir aussi I, 1, 19.
2. Cf. p. ex. XÉNOPHON, *Banquet*, IV, 47 (« ... la chose est notoire, les Grecs et les Barbares pensent que les dieux savent tout, le présent et l'avenir ») et 48 (οἱ πάντα μὲν εἰδότες, πάντα δὲ δυνάμενοι θεοί...) ; CRITIAS, B 25, 20-24 D.-K. (ci-dessus, p. 52) ; DÉMOCRITE, B 30 D.-K. (ci-dessus, p. 50) ; HIPPOCRATE, *De carnibus*, 2 ; PHILÉMON, fr. 91 (ci-dessus, p. 43, n. 4, et 46, n. 1).
3. B 24 et 25 D.-K. (ci-dessus, p. 24).
4. *Mém.*, I, 4, 5 et 7.
5. IV, 3, 13 : οἵ τε γὰρ ἄλλοι ἡμῖν τὰ ἀγαθὰ διδόντες... καὶ ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων, ἐν ᾧ πάντα καλὰ καὶ ἀγαθά ἐστι, καὶ ἀεὶ μὲν χρωμένοις ἀτριβῆ τε καὶ ὑγιᾶ καὶ ἀγήρατα παρέχων κ.τ.λ.
6. VIII, 7, 22 : ... θεούς γε τοὺς ἀεὶ ὄντας καὶ πάντ' ἐφορῶντας καὶ πάντα δυναμένους, οἳ καὶ τήνδε τὴν τῶν ὅλων τάξιν συνέχουσιν ἀτριβῆ καὶ ἀγήρατον καὶ ἀναμάρτητον κ.τ.λ.

et tout indique que cette substitution du pluriel au singulier n'est pas le résultat d'un *lapsus calami* : le Socrate de Xénophon et de Platon parle lui-même indifféremment de « Dieu » ou « des dieux »[1], et cet usage, loin d'être exceptionnel, semble avoir été courant de l'époque archaïque à la fin de l'hellénisme[2].

Ce qui est plus nouveau, sans doute, c'est l'insistance avec laquelle l'idée d'une intelligence divine gouvernant le monde est associée avec celle d'une providence qui prend soin de l'homme et pourvoit à tous ses besoins[3]. Qui plus est, cette providence semble parfois se personnaliser, en quelque façon. Ce n'est plus seulement la providence abstraite des philosophes, que découvre l'explication téléologique de la nature ; elle ne répond plus seulement aux besoins de *l'homme*, mais *des hommes*, ne se soucie plus seulement de l'espèce, mais des individus. Pour Socrate — plus proche en cela de la religion populaire que de celle de ses prédécesseurs philosophes — une relation personnelle avec la divinité est concevable. On sait, du reste, que ce qu'il considère comme sa « mission » lui a été assigné expressément par la divinité, tant par la voie oraculaire que par des moyens plus directs[4], et le fameux « démon » est décrit par nos textes comme une voix (φωνή) qui se manifeste directement à lui et se fait entendre de lui seul[5]. Mais surtout, l'*Apologie* de Platon contient une phrase que l'on

1. Comparer d'une part *Mém.*, I, 1, 19 ; 3, 3, 4, et 11 sq. ; IV, 3, 3 ; PLATON, *Apol.*, 41 *d* ; d'autre part, les textes cités ci-dessus, p. 65, n. 4, et PLATON, *Apol.*, 28 *e*, 29 *d*, 30 *e*, etc.

2. Cf. déjà XÉNOPHANE B 23 D.-K. (ci-dessus, p. 23), et voir mon livre *Plutarque et le stoïcisme*, Paris, 1970, p. 462, avec la n. 2.

3. Cf. *Mém.*, I, 4, 17-18, cité ci-dessus ; *ibid.*, I, 4, 13 et 14 ; IV, 3, 3 et 11 ; PLATON, *Apol.*, 41 *d* (ἐπιμέλεια, ἐπιμελεῖσθαι) ; *Mém.*, I, 4, 11 (φροντίζειν) ; *ibid.*, IV, 3, 5 et 7 (φιλάνθρωπος, φιλανθρωπία) ; IV, 3, 9 (θεραπεύειν) ; IV, 3, 12 (συνεργεῖν ἀνθρώποις) ; cf. ZELLER-HOFFMANN, *Phil. der Griechen*, II, 1[5], p. 178, n. 3.

4. Cf. PLATON, *Apol.*, 33 *c* (ci-dessus, p. 63, n. 1).

5. Cf. notamment PLATON, *Apol.*, 31 *d* ; 40 *a-b* ; XÉNOPHON, *Apol.*, 4, 12 et 13 ; *Mém.*, I, 1, 2 et 4 ; IV, 8, 5.

cite souvent sans en souligner la portée vraiment révolutionnaire. Imaginant que ses juges pourraient l'acquitter moyennant la promesse d'abandonner son activité antérieure, Socrate tient à les avertir solennellement : « Athéniens, je vous sais gré et je vous aime ; mais *j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous* » (πείσομαι... μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν)[1]. Pour la première fois, le lien essentiel entre les dieux et la cité se trouve rompu, pour la première fois, le rapport entre l'homme et la divinité ne passe plus par l'intermédiaire obligé de la communauté civique, mais devient direct et personnel. Si les motifs religieux du procès et de la condamnation de Socrate ne sont pas de purs prétextes, comme on l'a parfois supposé, faute de pouvoir les expliquer[2], c'est ici qu'ils trouvent leur justification profonde. En même temps, il faut souligner un formidable paradoxe : Socrate, défenseur inconditionnel de la religion civique traditionnelle, est aussi celui qui en a le premier mis en question le principe fondamental[3].

D'un autre côté, on a de bonnes raisons de croire que la piété de Socrate, si traditionnelles qu'en fussent les manifestations extérieures, ne se confondait pas avec celle de ses contemporains, et même pouvait s'y opposer, dans une certaine mesure[4]. Dans l'*Euthyphron*, le devin qui donne son nom au dialogue prétend justifier sa conduite en se référant aux récits traditionnels sur les crimes de Zeus envers Cronos et de Cronos envers Ouranos, et s'attire alors la réplique suivante de son interlocuteur : « Ah! mais, Euthyphron, voilà peut-être pourquoi l'on m'accuse : c'est

1. 29 *d* 2-3 (trad. M. CROISET) ; voir aussi *ibid.*, 28 *e*, 30 *a*, *d-e*.

2. Voir p. ex. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, p. 70.

3. Voir aussi, dans l'*Apologie* de PLATON, 31 *c* sq., qui apporte une confirmation à l'interprétation suggérée ci-dessus : en invoquant l'intervention du « démon » pour justifier sa renonciation à toute activité politique (cf. *République*, VI, 496 *c*), Socrate rompt en quelque sorte le lien qui unissait les dieux à la cité.

4. Cf. HUMBERT, *Socrate et les petits Socratiques*, p. 149 ; C. J. de VOGEL, Was Socrates a Rationalist?, dans *Philosophia*, I, Studies in Greek Philosophy, Assen, 1970, p. 141 sqq., 151.

que, quand j'entends parler ainsi des dieux, je me fâche. Or il y a des gens qui déclarent, à ce qu'il paraît, que c'est à tort... »[1]. Sans doute ne peut-on prendre tout à fait au sérieux l'explication suggérée ici par Socrate pour son procès : nul n'a jamais été poursuivi en Grèce, pour avoir refusé d'ajouter foi aux récits de la *Théogonie* d'Hésiode[2]. Mais on peut présumer que quelque chose se cache derrière cette explication semi-humoristique : pour Socrate, les critères de ce qui est « pieux » et « impie » ne sont plus les mêmes que pour ses compatriotes, parce qu'ils ne sont plus exclusivement définis par les institutions religieuses de la cité. Et c'est précisément cela que ni Anytos, ni aucun de ceux pour qui la cité, indissolublement liée à ses dieux, représentait la valeur suprême, ne pouvait lui pardonner.

Cette nouvelle conception du rapport entre l'homme et le dieu ne pouvait pas ne pas se traduire en quelque façon dans le comportement religieux quotidien de Socrate, dans l'accomplissement des cérémonies et des rites fixés par la tradition. Non qu'il prétendît innover dans ce domaine ni faire œuvre de réformateur : on a vu que la piété se confondait à ses yeux avec un respect scrupuleux de la tradition. Mais si les formes demeuraient, l'esprit changeait profondément. La piété socratique peut se définir simplement comme spiritualisation ou intériorisation des pratiques religieuses traditionnelles. Par exemple de la prière. Selon Xénophon, Socrate n'adressait aux dieux d'autre prière que celle de lui accorder « les biens », estimant que les dieux sont les mieux placés pour savoir quels sont ces biens. Prier pour obtenir de l'or, de l'argent, le pouvoir n'a pas plus de sens que prier pour qu'advienne un événement dont on ignore quelles seront les conséquences[3]. Et sur ce point le témoignage de Platon confirme celui de

1. 6 *a* 6-9 (trad. M. CROISET).
2. Cf. J. BURNET, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, 1924, p. 34.
3. *Mém.*, I, 3, 2. Cf. PLATON, *Euthyphron*, 14 *d* 9-10.

Xénophon d'une manière d'autant plus probante qu'elle est indirecte : à la fin du *Phèdre*, Socrate suggère à son compagnon qu' « il est bienséant de ne pas se mettre en route avant d'avoir fait une prière » aux divinités locales ; il leur demande alors de lui accorder la beauté intérieure, et que l'extérieur s'harmonise seulement avec l'intérieur : « Puissé-je tenir pour riche l'homme sage ! Puisse l'abondance de mes biens être de la mesure voulue pour que nul autre homme, sinon le tempérant, ne soit capable ni de les emporter ni de les emmener ! »[1]. Ce n'est plus seulement l'objet de la prière qui change, mais bien sa nature : plus qu'une véritable demande, c'est plutôt une sorte d'exhortation que l'âme s'adresse à elle-même, comme pour se rapprocher de la divinité et de sa perfection.

La même tendance vers une spiritualisation des pratiques traditionnelles se manifeste dans la conception socratique du sacrifice. Selon Xénophon, Socrate faisait des sacrifices modestes, compte tenu de ses ressources modestes, sans les croire aucunement inférieurs à ceux que leurs ressources plus considérables permettaient à d'autres d'offrir. Car il ne serait pas convenable pour les dieux d'apprécier une offrande en fonction de son prix ; sinon, ils seraient souvent amenés à préférer les offrandes des méchants à celles des honnêtes gens, et la vie ne vaudrait plus la peine d'être vécue. Socrate était donc convaincu « que les dieux préfèrent les offrandes des hommes les plus pieux », et il approuvait Hésiode d'avoir recommandé des sacrifices proportionnés aux moyens de chacun[2]. C'est l'intention, l'attitude intérieure, qui mesure la valeur d'un sacrifice. Plus généralement, la piété, selon Socrate, ne saurait rien avoir de commnn avec cette « technique commerciale réglant les rapports entre dieux et hommes » à laquelle se réduisait trop souvent la religion de ses contemporains[3]. Sans doute, une telle

1. 279 *b* (trad. ROBIN).
2. *Mém.*, I, 3, 3 ; cf. *ibid.*, IV, 3, 17.
3. Cf. *Euthyphron*, 14 *e*.

définition reste-t-elle purement négative, et aucun texte ne nous fait connaître directement la conception socratique de la piété. Mais les indications indirectes et concordantes de nos sources suffisent à établir que l'accent était mis, une fois encore, sur la disposition intérieure de l'âme, et que par conséquent la véritable piété, selon Socrate, ne pouvait avoir pour fondement qu'un rapport personnel de l'homme avec Dieu.

Est-ce assez pour que nous soyons obligés de considérer Socrate comme une sorte de mystique[1] — après avoir dû le ranger parmi les défenseurs intransigeants de la tradition ? Quelques considérations doivent nous inciter à la prudence. Ainsi, la mission que la divinité a prescrite impérativement à Socrate, et à laquelle il subordonne toute autre obligation, y compris celles que la cité pourrait prétendre lui imposer, se confond purement et simplement avec l'activité philosophique, avec cet examen perpétuel de soi-même et des autres hommes, sans lequel la vie ne vaudrait pas la peine d'être vécue[2]. Cela signifie que l'obéissance au dieu, dont Socrate prétend faire le principe suprême de son action, est quelque chose de tout différent de l'obéissance personnelle, inconditionnelle du fidèle aux commandements de son dieu[3]. Rien de plus instructif, à cet égard, que le parallèle entre les deux passages de l'*Apologie* de Platon dans lesquels Socrate refuse d'envisager l'abandon de ce qu'il considère comme sa mission. Le second apporte en effet au motif invoqué dans le premier une retouche significative. A ceux qui s'étonneraient qu'il ne pût vivre « en se taisant et en se tenant coi », Socrate répond d'avance : « Si je vous dis que ce serait désobéir au dieu et que, par

1. Cf. p. ex. O. GILBERT, *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig, 1911, p. 265.
2. Cf. PLATON, *Apol.*, 28 *e*, 29 *d* (φιλοσοφεῖν), 38 *a* (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ).
3. Cf. W. J. VERDENIUS, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, I, Vandœuvres-Genève, 1954, p. 257.

conséquent, je ne peux pas m'abstenir, vous ne me croirez pas, vous penserez que je parle ironiquement. Et si je dis, d'autre part, que c'est peut-être le plus grand des biens pour un homme que de s'entretenir tous les jours soit de la vertu, soit des autres sujets dont vous m'entendez parler, lorsque j'examine les autres et moi-même, et si j'ajoute qu'une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue, vous me croirez bien moins encore. Pourtant, juges, c'est la vérité... »[1].

Sans doute serait-il excessif de tirer de ce texte la conclusion que l'obéissance au dieu est pur prétexte, que seule la seconde phrase nous donne la véritable explication de la carrière de Socrate[2]. Il n'empêche que l'ironie n'est peut-être pas tout à fait absente de la première réponse offerte par Socrate à ses interlocuteurs imaginaires. En tout état de cause, l'obéissance au dieu n'est pas l'unique justification de l'action de Socrate, la « mission » n'est pas la simple exécution d'un ordre du dieu, elle a sa raison d'être et sa fin en elle-même. C'est bien pourquoi, quand Socrate envisage, un peu plus loin, son séjour dans l'Hadès, il se réjouit de pouvoir y poursuivre cette « merveilleuse occupation », en examinant « ceux de là-bas... comme je faisais ici »[3]. Toute l'ironie de Socrate ne suffirait pas, cette fois, à persuader quiconque qu'il n'avait d'autre but, en poursuivant son inlassable enquête, que d'exécuter l'ordre du dieu...

L'oracle rapporté de Delphes par Chéréphon n'a donc pas été la source unique de la vocation philosophique de Socrate. Bien plutôt apparaît-il comme le signe extérieur qui a achevé de déterminer cette « vocation ». Il est frappant de constater que cette explication des historiens modernes[4] recoupe exactement une interprétation antique du « démon »

1. 37 *e* 5-38 *a* 7 (trad. M. CROISET).
2. Cf. BURNET (ci-dessus, p. 68, n. 2), p. 160.
3. 41 *b*.
4. Cf. p. ex. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, III, p. 407.

de Socrate : celui-ci n'aurait rien eu d'un « pouvoir particulier et extraordinaire », mais devrait être regardé comme un signe, insignifiant en lui-même, suffisant, pourtant, pour entraîner une décision en faisant pencher la balance « dans les situations incertaines et rebelles aux conjectures raisonnables »[1]. Le démon, selon cette interprétation, ne ressemblerait en rien à une communication permanente et privilégiée avec la divinité, qui dispenserait l'homme de tout effort de réflexion et de recherche. On sait d'autre part que, selon Platon, ses avertissements étaient exclusivement négatifs[2], et si Xénophon semble plus enclin à lui attribuer également un rôle positif[3], les historiens modernes inclinent généralement à donner raison à Platon sur ce point, en soulignant, à leur tour, que la voix démonique « ne se manifestait que lorsque Socrate n'avait aucun motif rationnel d'agir ou de ne pas agir »[4]. Pour tous ces interprètes, antiques ou modernes, le démon ne se substitue jamais à la raison, il se conjugue ou s'associe étroitement avec elle.

Mais personne ne semble avoir remarqué que Xénophon lui-même confirme indirectement cette interprétation, tout en nous offrant, de la religion de Socrate en général, une vision globale qui ne manque ni d'intérêt ni de vraisemblance. Il la définit en effet comme également éloignée de deux erreurs opposées : celle qui consiste à croire que rien de ce qu'entreprend l'homme ne dépend des dieux, que tout est exclusivement affaire de réflexion et de calcul ; et celle de ceux qui recourent systématiquement aux oracles pour décider de questions dont les dieux ont laissé la solution à la portée des connaissances humaines ; par exemple, pour conduire un char ou un navire, il est absurde de s'adresser aux dieux au lieu d'apprendre la science du pilotage ; de

1. Cf. PLUTARQUE, *De genio Socratis*, 580 F-581 A (trad. A. CORLU).
2. Voir notamment *Apol.*, 31 *d* ; *Théagès*, 128 *d*.
3. Voir *Mém.*, I, 1, 4, et IV, 8, 1 ; *Apol.*, 12 et 13.
4. Cf. HUMBERT, *Socrate et les petits Socratiques*, p. 162 ; A. TOVAR, *Socrate, sa vie et son temps*, trad. française, Paris, 1954, p. 286.

même, pour ce qui relève du calcul, de la mesure, de la pesée, consulter les dieux, c'est agir de façon illicite ; Socrate, pour sa part, estimait qu'il faut s'efforcer de comprendre par ses propres moyens les choses que les dieux nous ont permis de comprendre ; quant à celles qui ne peuvent être perçues clairement par l'homme, il faut essayer de s'en informer auprès des dieux par la divination ; car les dieux donnent des signes à ceux qui ont leur faveur[1]. Ainsi, la religion socratique — fidèle en cela à l'esprit de l'hellénisme[2] — exclut tout abandon au surnaturel, toute préférence accordée au domaine de l'irrationnel sur celui de la raison. Ce n'est sans doute pas exactement une « religion dans les limites de la simple raison », mais une foi qui reste profondément rationnelle — sans prétendre pour autant que l'intelligence humaine peut connaître de toutes choses.

Au total, on ne peut nier l'extrême diversité des vues de Socrate, en matière religieuse, ni la complexité de l'image qui s'en dégage : traditionalisme et critique de la tradition, théologie finaliste à la manière ionienne et agnosticisme théologique, monothéisme et polythéisme, religion civique et religion personnelle, prophétisme et rationalisme, tous ces traits semblent coexister dans le portrait que l'Antiquité nous a légué de Socrate. Mais cette complexité, pour déconcertante qu'elle nous paraisse, reflète-t-elle seulement l'état de nos sources ? Faut-il la considérer comme un simple corollaire du « problème de Socrate » ? Ou peut-on admettre qu'elle correspond aussi, au moins dans une large mesure, à la vérité historique ? Sans prétendre apporter une réponse définitive à une question aussi délicate, on se contentera de formuler, en guise de conclusion, deux remarques. D'une part, dans le tableau esquissé ci-dessus, aucun trait, peu s'en faut, n'est attesté par une seule autorité.

1. Cf. *Mém.*, I, 1, 9. Voir aussi PLATON, *Lachès*, 198 *e*.
2. Cf. p. ex. SOPHOCLE, fr. 843 (PEARSON, 759 NAUCK) ; XÉNOPHON, *Cyrop.*, I, 6, 5-6 ; DION CHRYSOSTOME, *Discours*, 10, 28 ; EPICTÈTE, *Manuel*, 32, 3, et voir *Plutarque et le stoïcisme*, p. 520 sq.

Sans doute le Socrate de Xénophon et celui de Platon restent très différents — on ne peut souvent se défendre contre l'impression que l'un n'est que la caricature de l'autre —, mais dans le détail, qu'il s'agisse de l'attitude de Socrate face à la religion populaire, de sa conception de la nature divine, de la providence, de la piété, de son rationalisme religieux, les indications des deux auteurs se confirment ou se complètent bien plutôt qu'elles ne s'opposent. Il existe donc un certain accord sur les faits, au moins dans ce domaine, même si ceux-ci restent difficiles à interpréter. En second lieu, que les données dont nous disposons sur la religion de Socrate nous paraissent d'une complexité déconcertante, il n'y a pas lieu de s'en étonner, s'agissant d'un homme que les contemporains jugeaient déjà « tout à fait déconcertant »[1]. Il ne faut pas perdre de vue que ce ne sont pas seulement les modernes, mais déjà les anciens, qui ont porté sur Socrate, en particulier sur ses idées religieuses, les jugements les plus divers, les uns le regardant comme le plus religieux des hommes, les autres comme un pur rationaliste[2]. Le « problème de Socrate » n'est donc pas l'unique cause de notre embarras, les anciens, y compris les contemporains, n'avaient guère moins de difficultés que nous à comprendre la religion de Socrate. Peut-être la raison principale de cet état de choses est-elle que Socrate réunissait, en une vivante synthèse, toutes les tendances de la philosophie religieuse de ses prédécesseurs — traditionalisme et esprit d'examen, formalisme et spiritualisation de la religion officielle, rationalisme et sens des limites de l'homme, conceptions sociopolitique et individuelle de la religion... — et qu'il n'est pas prudent de vouloir dissocier à tout prix, par souci de clarté et de logique, les éléments de cette synthèse.

1. Cf. *Phèdre*, 230 *c* ; *Théétète*, 149 *a* ; cf. *Alcibiade* I, 106 *a* ; *Phèdre*, 229 *c* ; *Banquet*, 215 *a*.
2. Voir notamment les points de vue qui s'affrontent dans le dialogue de PLUTARQUE, *Sur le démon de Socrate*, notamment p. 580 B-D, 582 C (Σωκράτους ἀνδρὸς... μάλιστα δὴ φιλοσοφίαν ἐξανθρωπίσαντος), 588 C-589 F. Cf. également les textes cités ci-dessus, p. 61, n. 1, 2 et 3.

CHAPITRE III

Platon

« Rien de plus complexe que la religiosité de Platon »[1]. Il faut bien admettre, en effet — si paradoxale que l'on juge cette constatation —, que pour tout ce qui touche au domaine de la religion l'attitude de Platon ne pose pas de problèmes moins ardus à l'historien que celles des Présocratiques ou de Socrate. Pourtant, cette fois, les sources dont nous disposons sont abondantes et irrécusables, puisqu'il s'agit des écrits du philosophe lui-même. Sans doute celui-ci n'a-t-il jamais été jusqu'à exposer systématiquement ses vues sur la religion et les questions qui s'y rattachent, mais on a quelque peine à croire que cet état de choses suffise à expliquer l'ambiguïté de ses positions et les jugements profondément divergents qu'elles ont suscités chez les modernes. Ainsi, le platonisme est souvent considéré comme « une philosophie religieuse au sens le plus profond »[2], dont la base repose sur une expérience d'essence religieuse, et qui ne tolère que difficilement un mode de pensée purement profane et fondée sur les faits[3]. De même, il n'est pas rare que Platon soit regardé comme un fondateur de religion, dont l'œuvre serait en quelque façon l'antithèse

1. A. RIVAUD, *Histoire de la philosophie*, I, Paris, 1960, p. 229.
2. H. GAUSS, *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*, I, 1, Berne, 1952, p. 52.
3. Cf. E. A. HAVELOCK, *The Liberal Temper in Greek Politics*, Londres, 1957, p. 161.

de celle d'un pur savant comme Démocrite[1]. Mais cette vue a été également critiquée comme profondément anachronique : Platon lui-même ne s'est jamais considéré autrement que comme un philosophe, dont l'activité vise à constituer la science, et non à fonder une religion nouvelle ou à réformer l'ancienne, et qui aurait été bien surpris qu'on le tînt pour un fondateur de religion[2]. Même obscurité en ce qui concerne les rapports entre philosophie et religion : la croyance religieuse est-elle une sorte de substitut de la connaissance scientifique, destiné à remplacer celle-ci dans l'esprit de la foule, incapable d'accéder à la dialectique[3] ? Ou doit-on penser que « la religion de Platon se confond tout entière avec la dialectique »[4] ? Ou encore faut-il admettre qu'il y a séparation absolue entre la Science et la Foi, sans que l'une ait la prééminence sur l'autre[5] ? Comment définir, d'autre part, la relation entre religion platonicienne et croyances populaires ? A-t-on eu raison de soutenir que l'auteur des *Dialogues* n'a jamais vraiment cru à l'existence des divinités du panthéon hellénique, et n'a même pas cherché à donner le change à ce sujet[6] ? La place qu'il réserve malgré tout aux Olympiens dans sa vision du monde n'est-elle que concession sans signification profonde à l'opinion publique[7] ? Pourtant, on a également fait observer que « la religion est la base de la cité platonicienne »[8], comme

1. Cf. RIVAUD, *op. cit.* Voir aussi les livres de P. E. MORE, *The Religion of Plato*, Princeton, 1921, et J. K. FEIBLEMAN, *Religious Platonism. The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion*, Londres et New York, 1959.
2. Cf. M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, I², Munich, 1955, p. 819.
3. Cf. ZELLER-HOFFMANN, *Phil. der Griechen*, II, 1⁵, p. 935.
4. V. GOLDSCHMIDT, La religion de Platon, dans *Platonisme et pensée contemporaine*, Paris, 1970, p. 36 ; R. DEMOS, *The Philosophy of Plato*, 1966 (1939), p. 100.
5. Cf. H. PERLS, *Plato. Seine Auffassung vom Kosmos*, Berne et Munich, 1966, p. 392 sqq., 400.
6. Cf. ZELLER-HOFFMANN, *op. cit.*, p. 931 sq.
7. Cf. P. SHOREY, *What Plato Said*, Chicago, 1933, p. 379.
8. F. SOLMSEN, *Plato's Theology*, Ithaca, 1942, p. 132.

elle était la base des cités grecques contemporaines ; et nul plus que l'auteur des *Lois* n'a insisté sur la nécessité de maintenir les formes du culte traditionnel pour assurer la survie de l'Etat, ou sur le caractère indispensable de la mythologie dans l'éducation de tous les citoyens[1]. Est-il vrai que Platon se présente sous les traits d'un réformateur religieux, champion d'une religion de l'esprit contre une religion de la lettre, et s'insérant, après Xénophane et Socrate, dans un courant de la pensée grecque qui visait à la purification des croyances religieuses[2] ?

On a aussi soutenu que dans une œuvre comme la *République* la réforme religieuse et théologique est le centre ou le foyer d'où rayonnent tous les autres aspects de la construction platonicienne[3]. Mais d'autres ont estimé au contraire que toute idée de réforme religieuse était étrangère à l'esprit de Platon, lequel entendait se maintenir fermement sur le terrain de la tradition[4], ou souligné le caractère foncièrement conservateur de la religion platonicienne[5], ou relevé que la religion et les dieux n'occupent qu'une place relativement restreinte dans la construction du système, notamment dans la *République*[6].

Sur la piété de Platon, les appréciations ne divergent pas moins : on a été jusqu'à parler de bigoterie[7], d'une volonté de soumettre la liberté du jugement à l'autorité de l'orthodoxie[8], mais on a aussi affirmé que Platon avait peu de choses en commun avec l'ancienne religion et ne se gênait pas pour la critiquer[9]. Même en ce qui concerne la théologie,

1. Voir ZELLER-HOFFMANN, *op. cit.*, p. 932, n. 7, 933-934.
2. Cf. M. F. SCIACCA, *Platone*, II², Milan, 1967, p. 12 sq., 52.
3. SCIACCA, *ibid.*, p. 50.
4. Voir NILSSON, *op. cit.*, p. 820.
5. Cf. O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, Paris, 1945, p. 53 sq., 64.
6. Cf. SOLMSEN, *op. cit.*, p. 72.
7. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, p. 77.
8. G. GROTE, *Plato and the other Companions of Socrates*, III, Londres, 1875, p. 189.
9. H. LLOYD-JONES, *The Justice of Zeus*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1971, p. 163.

les points d'interrogation ne sont pas moins nombreux. Le concept platonicien du divin prend des formes si variées que l'on en vient à se demander : « Qu'est-ce qui n'est *pas* Dieu chez Platon ? »[1]. Mais entre ces innombrables êtres divins — dieux olympiens ou locaux, démons, dieux-astres, Démiurge, Idées... — quelles sont les relations, quel degré de réalité faut-il reconnaître à chaque catégorie ? Doit-on tenir Platon pour un théiste, pour un athée, pour un monothéiste, pour un polythéiste[2] ? Peut-on espérer résoudre tout ou partie de ces difficultés par l'hypothèse d'une évolution des idées de Platon sur la religion[3], ou bien a-t-on au contraire de bonnes raisons de croire à l'homogénéité de ces conceptions, à l'impossibilité de distinguer, à cet égard, entre des doctrines plus anciennes et des doctrines plus tardives[4] ?

Mais malgré les incertitudes de toute espèce, y compris dans le domaine chronologique, que rencontre toute étude de la religion de Platon, il semble cependant possible de distinguer quelques thèmes dominants dans la réflexion religieuse du philosophe et de rendre compte, au moins dans une certaine mesure, de leur articulation. Le premier de ces thèmes qui s'imposent à l'attention du lecteur des *Dialogues* n'a rien d'inédit dans l'histoire de la philosophie grecque de la religion : dans la ligne des critiques de Xénophane contre la mythologie traditionnelle, Platon s'en prend en effet, en termes sévères, à la théologie des poètes et aux croyances populaires qu'elle reflète. Ces critiques tiennent déjà une place notable dans l'*Euthyphron*, que l'on s'accorde à classer parmi les premiers dialogues. Il est vrai qu'il paraît difficile de faire le départ, à cet égard, entre ce

1. Cf. A. Diès, La religion de Platon, dans *Autour de Platon*, II, Paris, 1927, p. 575 ; W. J. Verdenius, Platons Gottesbegriff, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, I, Vandœuvres-Genève, 1954, p. 241.
2. Cf. I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, I, Londres-New York, 1962, p. 392.
3. Voir p. ex. Drachmann, *op. cit.*, p. 78 sq.
4. Cf. Crombie, *op. cit.*, p. 388.

qui revient à Socrate et ce qui peut avoir été ajouté par Platon. Mais ce n'est sans doute pas nécessaire, pour notre objet : Platon n'a rien fait pour se démarquer ici de Socrate, parce que, sur ce point comme sur tant d'autres, il assumait pleinement l'héritage socratique[1]. Aussi n'y a-t-il aucune raison de douter qu'il partageait l'indignation de son maître à l'égard de l'immoralité des « mythes de succession » hésiodiques[2], ni qu'il approuvait sa critique des vues conventionnelles sur les sacrifices et les cérémonies du culte et sa condamnation de la piété traditionnelle comme « technique commerciale »[3]. Deux autres passages méritent d'autre part qu'on s'y arrête un instant. Dans le premier, Socrate élargit sa condamnation des mythes de succession : « Ainsi, tu admets qu'il y a réellement entre les dieux des guerres, des inimitiés terribles, des combats, tant d'autres choses du même genre, que racontent les poètes, et qui nous sont représentées par nos bons artistes dans diverses cérémonies sacrées, par exemple aux grandes Panathénées, où l'on en voit plein le voile que l'on va porter à l'acropole ? Devons-nous dire que tout cela est vrai, Euthyphron ? »[4]. Naturellement, bien qu'elle reste implicite, la réponse de Socrate (et celle de Platon) à cette dernière question ne fait pas de doute. Cette fois, ce sont les récits d'Homère sur la théomachie, ceux d'Hésiode ou d'autres poètes sur la Titanomachie ou la Gigantomachie — à laquelle semble bien se rapporter l'allusion aux Panathénées —[5] qui sont implicitement rejetés, c'est-à-dire ceux-là mêmes qu'avait expressément critiqués Xénophane (B 1, 21 sq. D.-K., voir ci-dessus p. 25). Dans le second passage, qui peut être considéré comme la contrepartie positive de la critique de la piété traditionnelle, Socrate établit que la vraie piété doit avoir un fondement objectif : « Ce

1. Cf. Crombie, *ibid.*, p. 370.
2. Voir *Euthyphron*, 6 *a-b*, et ci-dessus, p. 67-68.
3. *Euthyphron*, 14 *e*, et ci-dessus, p. 69.
4. 6 *b* 7-*c* 4 (trad. M. Croiset).
5. Cf. Burnet, *Plato's Euthyphro...*, p. 36.

qui est pieux ne se confond pas avec ce qui est agréable aux dieux », mais « est aimé à cause de sa nature propre » ; piété et bon plaisir des dieux sont donc « deux choses absolument différentes », ce qui revient à dire que la vraie religion est inséparable de la morale[1].

Ces arguments sont repris, parfois presque textuellement, dans des dialogues postérieurs, ce qui témoigne de la valeur que leur attribuait Platon, tout en confirmant que l'*Euthyphron* ne reflétait pas seulement les vues du Socrate historique. Ainsi, le livre II de la *République* dénonce expressément les « fables mensongères » d'Hésiode, d'Homère et des autres poètes, en mentionnant particulièrement les mythes de succession (377 *e*-378 *a*), les théomachies et gigantomachies, auxquels viennent s'ajouter la mésaventure d'Héra enchaînée par son fils et celle d'Héphaïstos précipité du haut de l'Olympe par son père (378 *b-d*). D'une façon générale, « il ne faut absolument pas dire que les dieux font la guerre aux dieux, qu'ils se tendent des pièges et se battent entre eux... Il faut bien se garder de... conter ou de... représenter... les innombrables querelles de toute sorte qui ont armé les dieux et les héros contre leurs proches et leurs amis »[2]. Platon revient une dernière fois sur le sujet dans une page des *Lois* qui, à bien des années de distance, fait remarquablement écho à la réponse que Socrate adressait déjà à son interlocuteur Euthyphron, en même temps qu'elle reprend les griefs formulés depuis longtemps par Xénophane contre la théologie des poètes[3] : nul n'a le droit de tirer argument des actes immoraux que poètes et mythologues attribuent à leurs dieux — tromperies, violences, vols... — car « celui qui agit de la sorte en violation des lois ne peut jamais être un dieu, ni un enfant des dieux »[4]. Non moins pernicieuse est une autre croyance popularisée par la

1. 10 *a*-11 *a*, particulièrement 10 *d* et *e* (trad. M. CROISET).
2. 378 *b-c* (trad. CHAMBRY).
3. Cf. B 11 et 12 D.-K. (ci-dessus, p. 22).
4. XII, 941 *b* (trad. ROBIN).

poésie classique, selon laquelle on peut fléchir et gagner les dieux au moyen de sacrifices, de prières et d'offrandes, c'est-à-dire, en somme, les corrompre, tels des juges vénaux, par des cadeaux[1]. Une fois encore, l'auteur de la *République* et des *Lois* s'accorde pleinement avec le Socrate de l'*Euthyphron* pour dénoncer toute conception mercantile de la piété, toute séparation de la religion et de la moralité.

Non moins intéressants que le contenu de ces critiques sont les critères sur lesquels elles sont fondées. On a soutenu parfois que le choix des mythes jugés acceptables par Platon était commandé par un point de vue purement utilitaire et éducatif[2]. De fait, dans la *République*, l'accent est mis avant tout sur le fait que les mythes en question doivent être passés sous silence, ou du moins révélés au plus petit nombre possible de gens, *même s'ils étaient vrais* (οὐδ' ἂν εἰ ἦν ἀληθῆ) ; « ils ne sont pas à répéter », précise Socrate, « dans notre Etat », car ils y auraient un effet déplorable sur ceux qui en font partie, particulièrement sur les jeunes gens et les futurs gardiens. On remarquera aussi que les actes de violence mentionnés par Platon à titre d'exemples mettent toujours aux prises les membres d'une même famille divine (Ouranos-Cronos-Zeus, Héra et son fils, Héphaïstos et son père), parce qu'il s'agit avant tout d'éliminer les récits de querelles « qui ont armé les dieux et les héros *contre leurs proches et leurs amis* » (πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν), afin de ne pas nuire à la cohésion de la famille et de l'Etat. Cependant, il serait erroné de croire que le critère utilitaire ou éducatif entre seul en ligne de compte. Dans l'*Euthyphron*, du reste, il n'intervient même pas, la critique de Socrate est purement « théologique » et désintéressée. Le passage que nous avons cité dans les *Lois* précise d'autre part que les mythes dont certains prétendent s'autoriser pour faire le

1. Cf. *République*, II, 365 *e* ; *Lois*, X, 885 *b* 8-9 ; 905 *d* sq. ; 909 *b* 4-5.
2. Cf. P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 159.

mal n'ont « ni vérité, ni vraisemblance » (οὔτ' ἀληθὲς οὔτ' εἰκός, 941 *b* 8). Même dans la *République*, un critère de vérité vient doubler le critère éducatif, puisqu'il est indiqué que les récits sur les conflits entre dieux ne sont pas seulement dangereux pour la cohésion de l'Etat, mais encore mensongers (οὐδὲ γὰρ ἀληθῆ, 378 *c* 1)[1]. Ainsi, la critique platonicienne de la théologie des poètes et de la religion populaire coïncide une fois de plus avec celle de Xénophane, qui réclamait déjà l'épuration de la mythologie homérico-hésiodique au nom d'un critère utilitaire ou social, autant que pour des raisons morales[2].

Naturellement, le rejet des conceptions traditionnelles appelle, ici encore, une contrepartie positive : il faut définir les principes d'une théologie nouvelle, qui soit conforme à la fois à la vérité et aux intérêts supérieurs de l'Etat. C'est ce qu'Adimante, interlocuteur de Socrate dans la *République*, appelle « les modèles qu'il faut suivre pour parler des dieux » (οἱ τύποι περὶ θεολογίας), ceux dont les poètes et faiseurs de mythes devraient s'inspirer pour composer leurs fables[3].

Le premier de ces dogmes de la théologie platonicienne proclame la bonté absolue de Dieu, lequel ne peut, par conséquent, être cause de toutes choses, comme on le croit communément, mais seulement des biens, c'est-à-dire de la plus petite partie de ce qui nous advient. C'est donc à tort qu'Homère ou d'autres poètes représentent Zeus ou d'autres dieux distribuant aux humains les maux avec les biens, ou les incitant au mal, ou causant sans raison leur malheur ; si des mortels sont frappés par les dieux, ce ne

1. Voir aussi 380 *c* 2-3 : ... οὔτε ὅσια... οὔτε ξύμφορα ἡμῖν οὔτε σύμφωνα αὐτὰ αὑτοῖς ; 381 *e* 5-6 : ... ἵνα μὴ ἅμα μὲν εἰς θεοὺς βλασφημῶσιν, ἅμα δὲ τοὺς παῖδας ἀπεργάζωνται δειλοτέρους ; III, 386 *c* 1-2 : ... οὔτε ἀληθῆ λέγοντας [les fables sur l'Hadès] οὔτε ὠφέλιμα τοῖς μέλλουσιν μαχίμοις ἔσεσθαι, etc. Cf. DIÈS, *Autour de Platon*, II, p. 590 ; SOLMSEN, *Plato's Theology*, p. 66-67 ; REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, p. 245.

2. Cf. B 1, 13-14 et 21-24, et voir ci-dessus, p. 25.

3. II, 379 *a*.

peut être qu'en vertu de la justice, tel est le principe fondamental de la théodicée platonicienne[1]. Quant à la seconde règle théologique, elle affirme la simplicité et l'immutabilité de la nature divine. En tant qu' « absolument parfait », en tant qu'il est « le plus beau et le meilleur possible..., Dieu est... absolument simple et vrai en actions et en paroles, il ne change pas de lui-même et il ne trompe pas les autres, ni par des fantômes, ni par des discours, ni par des signes envoyés de lui dans la veille ou dans les rêves », en dépit de tout ce qu'ont pu raconter les poètes sur de prétendues métamorphoses ou déguisements d'êtres divins ou sur les ruses et tromperies dont ils useraient envers les humains[2].

Ces caractères de la divinité sont réaffirmés dans des contextes très différents, ce qui montre bien que les τύποι περὶ θεολογίας ne sont pas valables seulement dans le cadre particulier de la *République*, et confirme que la théologie platonicienne n'est pas fondée sur un critère exclusivement éducatif et social. Déjà, dans l'*Apologie*, Socrate soulignait que le dieu ne peut parler contre la vérité, car cela n'est pas dans sa nature (21 *b* 6). Ailleurs, Platon insiste sur l'immutabilité, la véracité, la bonté, l'absence totale d'envie, la parfaite sagesse, l'omniscience, mais aussi sur l'impassibilité, l'inaccessibilité à toute espèce de sentiment, qui sont le propre des dieux[3]. Ces principes, il est vrai, restent conformes aux règles ou aux « modèles » définis dans la *République*, et s'opposent toujours à des croyances populaires dont la poésie s'était faite l'écho. Ainsi, affirmer que l'Envie (φθόνος) n'a point sa place dans le chœur des dieux (*Phèdre*, 247 *a*) c'était s'élever contre la vieille notion de la jalousie des dieux, profondément ancrée dans l'âme grecque[4]. Que Dieu

1. *Ibid.*, 379 *c*-380 *c*.

2. *Ibid.*, 380 *d*-383 *c* (trad. CHAMBRY).

3. Cf. notamment *Cratyle*, 408 *c* 5-7 ; *Timée*, 29 *e* 1-4 ; *Phèdre*, 247 *a* 8, 246 *e* 1 et 278 *d* 3-4 (comparer *Epinomis*, 985 *a* 7-8) ; *Rép.*, III, 388 *c*-389 *a* ; *Phil.*, 33 *b* 8-11 (voir cependant *Lois*, II, 653 *d* 1 — θεοὶ οἰκτίραντες —, 665 *d* 4-5 — ἐλεοῦντας).

4. Cf. ESCHYLE, *Agam.*, 750 ; HÉRODOTE, I, 32, etc.

fût cause de tout, et non pas seulement du bien, c'était sans doute aussi l'opinion la plus répandue[1], et la plupart des contemporains ne concevaient assurément pas leurs dieux comme impassibles. Ce n'est pas à dire, pourtant, que la théologie de Platon — pas plus que celle de Socrate — s'opposât en tout point aux croyances de son temps. L'idée de l'omniscience des dieux[2], le contraste entre sagesse divine et ignorance humaine sont des thèmes anciens et populaires[3], et avant Platon, même des poètes avaient pensé qu'un dieu ne saurait « ni mentir, ni errer », ni être à l'origine d'aucun mal[4], ou soutenu que « l'homme ne doit attribuer aux dieux que de belles actions »[5]. D'un autre côté, la théologie platonicienne n'est pas seulement le résultat d'une épuration ou d'une moralisation des croyances traditionnelles. Il est clair, en effet, que les caractères reconnus par le philosophe à ses dieux coïncident, au moins partiellement, avec ceux qu'il attribue ailleurs aux Formes, simplicité, immutabilité et intelligibilité notamment[6]. Les τύποι περὶ θεολογίας répondent donc aussi à des critères proprement philosophiques, et l'on peut dire que Platon transforme, tel un véritable démiurge, les dieux traditionnels, pour les rendre conformes à un modèle idéal[7]. Au total, il faut donc constater que la critique platonicienne de la théologie des poètes ne coïncide pas nécessairement avec un rejet des croyances populaires ; il s'agit bien plutôt, comme dans le cas de Xénophane et de Socrate, d'un examen critique de ces croyances et d'une épuration conduite selon une pluralité de critères, moral, social ou éducatif, et proprement philosophique.

1. Cf. p. ex. ESCHYLE, *Suppl.*, 822-824 ; *Agam.*, 1485-1487 ; SOPHOCLE *Trach.*, 1277-1278.
2. Voir ci-dessus, p. 65, et n. 2.
3. Cf. ci-dessus, p. 31, avec la n. 2.
4. Cf. notamment PINDARE, *Pyth.*, 9, 42, à rapprocher de la phrase de l'*Apologie* citée ci-dessus ; EURIPIDE, *I.T.*, 391, et fr. 292, 7 (NAUCK), etc.
5. PINDARE, *Ol.*, 1, 35 ; cf. SOLMSEN, *Plato's Theology*, p. 68. L'idée que Dieu ne saurait être cause du mal n'a donc pas été formulée pour la première fois par Platon (comme le suggère par exemple E. CHAMBRY dans son édition de la *République*, I-III (Collection des Universités de France), p. 83, n. 1).
6. Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 3e éd., Paris, 1967, p. 96-97, 102-103.
7. Cf. VERDENIUS, Platons Gottesbegriff, p. 254.

Un autre thème fondamental dans les réflexions de Platon sur les problèmes religieux est l'incertitude de tout ce qui touche à la nature des dieux et aux choses divines. En un sens, remarque Critias dans le dialogue qui porte son nom, rien n'est plus facile que de parler des dieux ; car si conscient que l'on soit de la difficulté intrinsèque de la tâche, « l'ignorance et l'incapacité totale des auditeurs » rendent celle-ci des plus aisées[1]. Il convient, par conséquent, de se contenter, dans ce domaine comme dans d'autres, de simples vraisemblances, à défaut des raisonnements cohérents et rigoureux qui sont la marque de la connaissance vraie[2]. Ce que nous appelons, en effet, « vivant immortel », sans bien comprendre l'expression, échappe presque entièrement à notre appréhension : « Sans l'avoir vue et sans nous en faire une conception convenable, nous nous forgeons de la Divinité cette conviction qu'elle est un vivant immortel, qui possède une âme, qui possède un corps, mais chez qui l'union naturelle de ces deux choses s'est faite pour une durée éternelle. Que cependant il en soit sur ce point, et qu'on en parle, de la manière dont cela peut plaire à la Divinité! »[3]. Cette dernière formule ne peut pas ne pas faire penser à un passage du *Cratyle* dans lequel, après avoir fait observer que si l'on était sensé on s'abstiendrait d'émettre une opinion quelconque sur les dieux, tant sur leurs noms que sur leur essence, Socrate ajoute qu'il vaut mieux se conformer sur ce point à la règle observée dans les prières : invoquer les dieux sous les noms qui leur agréent, « convaincus de ne rien savoir d'autre : règle excellente, en effet, si je m'en crois »[4]. Rien de plus courant,

1. 107 *b* (trad. RIVAUD).
2. Cf. *Timée*, 29 *c*.
3. *Phèdre*, 246 *c* 6-*d* 3 (trad. ROBIN).
4. 400 *d*-*e* (trad. ROBIN).

et de plus caractéristique de la mentalité religieuse des Grecs, que cette idée d'une divinité qui échappe tellement à notre appréhension que nous ignorons même le nom sous lequel il faut l'invoquer[1]. Cette fois encore, il faut constater l'accord entre la religiosité platonicienne et la religiosité populaire de son époque.

Le thème de l'incertitude des choses divines a, par ailleurs, d'autres prolongements. Il rend vaine, en particulier, toute tentative de rationalisation des mythes traditionnels par le moyen de l'allégorie. Déjà dans la *République* Socrate écartait l'idée que la nocivité des fables relatives aux dieux pût être atténuée par le recours aux « sens cachés » ; « car un enfant n'est pas en état de discerner ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas, et les impressions qu'il reçoit à cet âge sont d'ordinaire ineffaçables et inébranlables »[2]. La question est abordée à un autre point de vue au début du *Phèdre*, dans une page où Socrate prend ses distances à l'égard de ceux qu'il appelle les « doctes » (σοφοί), et qui imaginent de savantes explications (σοφίζεσθαι) pour des mythes comme celui de l'enlèvement de la nymphe Orithye par Borée. Sans doute ces explications ne manquent-elles pas d'élégance, mais elles exigent trop d'habileté et d'efforts, et surtout elles n'ont pas de fin, car la mythologie est peuplée d'êtres monstrueux (Hippocentaures, Chimère, Gorgones, Pégases...) qu'il faudrait « rectifier » les uns après les autres. D'un autre côté, soumettre ces représentations au critère de la vraisemblance (εἰκός), ce serait user d'une sagesse grossière, en même temps que futile, qui détournerait l'homme de sa tâche essentielle, la connaissance de soi. Aussi convient-il d' « envoyer promener » ces explications, et de se fier, sur ces questions, à ce que nous enseigne la tradition

1. Cf. notamment ESCHYLE, *Agam.*, 160-162 ; EURIPIDE, *Troy.*, 884-885 ; *Héraclès*, 1263 ; *Or.*, 418 ; fr. 480 (NAUCK), et chez PLATON lui-même, *Banquet*, 212 *c* ; *Phil.*, 12 *c* ; *Epinomis*, 977 *b* 2-3.
2. 378 *d-e* (trad. CHAMBRY).

(πείθεσθαι τῷ νομιζομένῳ περὶ αὐτῶν)[1]. Ainsi, Platon ne ménage pas son ironie aux tentatives des « doctes » pour amender la tradition au nom du « vraisemblable ». Pour lui, l'interprétation allégorique, qui connaîtra plus tard un si grand succès, n'est pas seulement inefficace, pédagogiquement dangereuse, elle est même erronée dans son principe. En somme, l'allégorie est rejetée en vertu des deux mêmes critères, social et théologique, que les mythes qu'elle prétend expliquer. D'un autre côté, il faut noter que Platon semble ici rejeter la rationalisation des croyances traditionnelles alors qu'ailleurs nous l'avons vu accepter, et même exiger, leur moralisation : les fables des poètes doivent se conformer aux τύποι περὶ θεολογίας, mais non au critère de la vraisemblance. Autre constatation surprenante : dans l'*Euthyphron*, Socrate demande à son interlocuteur s'il ajoute foi aux récits mythiques des poètes, en laissant nettement entendre que lui-même s'y refuse énergiquement ; ici, en revanche, c'est Phèdre qui pose la question : « Mais, au nom de Zeus, dis-moi, Socrate, crois-tu à la véracité de cette fable ? », et Socrate qui répond : « Si je n'y croyais pas, à l'exemple des doctes, je ne serais pas l'homme déconcertant que je suis... » Tout se passe comme si, entre les deux dialogues, Socrate (ou Platon...) avait changé de camp.

Enfin, on retiendra que chez Platon comme chez Xénophane[2] la critique de la théologie des poètes se conjugue avec une profession d'ignorance de tout ce qui touche à la nature des dieux ; tandis que, par ailleurs, cette sorte d'agnosticisme théologique débouche sur un ralliement formel à la tradition, comme dans le cas de Socrate et de certains sophistes[3].

Aussi le troisième thème que l'on peut considérer comme caractéristique de l'attitude platonicienne en matière de

1. 229 *c*-230 *a*.
2. Cf. B 11, 12 et 34 D.-K.
3. Voir ci-dessus, p. 56-57, 63.

religion apparaît-il comme directement lié au précédent. Puisque nous sommes hors d'état de rien connaître des dieux, il faudra bien recourir à une « deuxième règle » de conduite (δεύτερος τρόπος ὀρθότητος)[1], celle qui consiste à se conformer, en ces matières, à ce que nous enseigne la tradition : à défaut de vérité (ἀλήθεια), on se contentera de la croyance ou de la foi (πίστις), si inférieur qu'apparaisse par ailleurs ce mode de connaissance par rapport à la science ou à la véritable intellection[2]. Dès lors, par un renversement étonnant, ce n'est plus la raison qui contrôle et critique les croyances traditionnelles et les cultes et pratiques religieuses qui en sont l'expression, mais, inversement, ce sont les cérémonies et les rites hérités des ancêtres qui légitiment la croyance et « démontrent », en quelque façon, l'existence des dieux. Rien ne peut convaincre plus sûrement un jeune homme de la vérité de ces croyances relatives aux dieux que le spectacle de son père et de sa mère adressant leurs prières et leurs sacrifices à ces dieux, ou celui du culte que tous les peuples, grecs et barbares, rendent à des divinités comme le Soleil ou la Lune, et qui atteste le sérieux et la profondeur de leur foi[3]. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner que l'auteur des *Lois* croie devoir invoquer l'assistance des dieux avant de passer à la démonstration systématique de leur existence[4]. Par ce biais, Platon est conduit d'autre part, à l'instar de son maître Socrate, à l'acceptation intégrale de la tradition et au rejet concomitant de toute innovation dans le domaine religieux. Dans une page de l'*Epinomis* qui reproduit à coup sûr la pensée du fondateur de l'Académie, si même elle n'est pas de sa main, il est dit qu'un législateur sensé n'aura garde d'apporter le moindre changement aux croyances traditionnelles pour orienter son

1. *Crat.*, 400 *d* 10.
2. Cf. *Timée*, 29 *c* 2-3 ; *Rép.*, VII, 534 *a* 1-5. Comparer *Phédon*, 85 *c* 7-*d* 4.
3. Cf. *Lois*, X, 887 *d* 5-*e* 7.
4. X, 893 *b* 1-5 ; comparer *Timée*, 27 *c* 4-*d* 1, et *Epinomis*, 980 *b* 8-9.

Etat vers une nouvelle forme de piété, tant que celle-ci ne s'imposera pas avec une évidence absolue. Dans l'ignorance qui est inévitablement le lot de la nature humaine, dans ce domaine, il n'y a pas d'autre possibilité que de respecter scrupuleusement les prescriptions consacrées par la coutume nationale (ὁ πάτριος νόμος)[1]. Même la mythologie traditionnelle, que Platon condamnait dans l'*Euthyphron* et voulait épurer d'après certains « modèles », dans la *République*, se trouve maintenant partiellement réhabilitée. Dans le dixième livre des *Lois*, l'Athénien s'indigne d'être obligé de démontrer l'existence des dieux, par la faute de ceux qui n'ont pas voulu ajouter foi aux fables qu'ils ont entendues, à ce sujet, depuis leur plus tendre enfance, de la bouche de leurs nourrices et de leurs mères — ces mêmes fables que les interlocuteurs de la *République* entendaient soumettre à un contrôle sévère, et rejeter pour la plupart[2]. *A fortiori* peut-on s'attendre à voir Platon, une fois de plus d'accord avec Socrate, admettre sans restriction l'autorité des oracles — dont l'inspiration vient des dieux[3] —, en particulier de celui d'Apollon, à Delphes, à qui l'on demandera de dicter les lois les plus importantes et les plus belles, celles qui concernent les institutions et la vie religieuses de la cité ; « car ces choses-là, nous les ignorons », et la sagesse consiste à s'en rapporter à leur sujet au dieu qui en est depuis toujours l'interprète autorisé[4]. Ainsi, la religion de la cité et

1. 985 *d* 5-*e* 7 ; comparer XÉNOPHON, *Mém.*, I, 3, 1, et IV, 3, 16 (νόμῳ πόλεως), et voir ci-dessus, p. 63.
2. Comparer *Lois*, X, 887 *d* 2-4, et *Rép.*, II, 377 *b* 11-*c* 5 (ὧν δὲ — sc. μύθων — νῦν λέγουσι — sc. αἱ τροφοί τε καὶ μητέρες — τοὺς πολλοὺς ἐκβλητέον). Il semble bien aussi que dans un passage comme *Lois*, X, 886 *b-d* (notamment *c* 5-9), la critique de la mythologie se soit quelque peu adoucie, par rapport à ce qu'on trouve dans la *République* (cf. en particulier II, 365 *e* 6, 377 *d-e*). Voir REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, p. 12, 52 sq. Sur les mythes de l'Hadès, comparer *Rép.*, III, 386 *b* sq., et *Lois*, IX, 881 *a-b*.
3. Cf. *Apol.*, 22 *c* ; *Ménon*, 99 *c*.
4. Cf. *Rép.*, IV, 427 *b-c*. Voir aussi *Lois*, VI, 759 *c* (« c'est à l'oracle de Delphes qu'il faut avoir recours pour être instruit des lois relatives aux choses de la religion ») ; VIII, 828 *a* (organisation des fêtes, sacrifices...) ;

même la piété de ses citoyens reposeront entièrement sur le fondement de la tradition, car « il n'y aura personne ayant son bon sens pour entreprendre de rien changer aux croyances que la population tient des oracles de Delphes ou de Dodone ou d'Ammon, ou d'anciennes traditions », quelle qu'en soit l'origine, apparitions ou inspirations divines ; de ces croyances on ne peut séparer les diverses cérémonies religieuses, sacrifices ou mystères, qu'elles soient apparues sur place, dans le pays, ou aient été importées de l'étranger, et auxquelles aucun législateur n'est en droit d'apporter le plus léger changement[1]. Bien plus, comme les lois religieuses sont les premières de toutes, et commandent toutes les autres, c'est toute la législation de la cité, jusque dans ses plus petits détails, qui est ainsi édifiée sur la base de la religion traditionnelle[2]. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que la conception platonicienne de la religion aboutisse à une vision totalement théocentrique de la vie humaine, qui dépasse de loin les exigences de la religion officielle des cités, comme celles de la conscience religieuse populaire de la Grèce antique. Pour Platon, prenant le contrepied d'une formule célèbre de Protagoras, c'est Dieu, et non pas l'homme, qui est la mesure de toutes choses (*Lois*, IV, 716 *c*). Cela implique que si les dieux prennent soin de nous, conformément à ce qu'on croit communément, en contrepartie, nous sommes leur troupeau, nous faisons partie de leur propriété[3], et toute notre activité doit n'avoir d'autre but que leur service (Platon va jusqu'à dire que le mariage est une obligation, pour qu'une génération puisse passer à l'autre le flambeau de la vie, « assurant ainsi aux dieux le

Rép., V, 469 *a* (honneurs funèbres à accorder aux héros) ; *Lois*, XII, 947 *d* (cérémonie funèbre des Contrôleurs) ; *Epinomis*, 988 *a* 4-5, etc. Voir E. des PLACES, *Pindare et Platon*, Paris, 1949, p. 138-139.

1. Cf. *Lois*, V, 738 *b-d* (trad. ROBIN).
2. Cf. *Lois*, X, 887 *c* 1-2, et les nombreux textes cités par SOLMSEN, *Plato's Theology*, p. 174, n. 22.
3. Cf. *Critias*, 109 *b* ; *Phédon*, 62 *b* ; *Lois*, X, 902 *b* sq., 906 *a*.

service qui leur est dû »!)[1]. Ainsi, par une sorte de renversement, c'est la religion qui paraît à présent conçue comme le fondement de la moralité, et non plus l'inverse. Dans l'*Euthyphron*, Socrate montrait que la piété ne se confond pas avec le désir de plaire aux dieux, qu'elle doit se définir « par sa nature propre », c'est-à-dire représenter une valeur morale objective[2]. Mais dans les *Lois* l'Athénien soutient, contre l'opinion courante, que la moralité d'un homme dépend entièrement de l'opinion qu'il a sur les dieux[3]. D'un autre côté, la pratique religieuse n'est plus seulement, dans cette perspective, une obligation dont on s'acquitte pour se conformer aux lois de la cité, mais pour ainsi dire un moment essentiel dans la vie de l'homme de bien, et une condition de son bonheur : « Pour l'homme de bien, sacrifier aux dieux, avoir avec eux un commerce constant par des prières, par des offrandes, par tout ce que, dans l'ensemble, comporte le culte des dieux, voilà ce qui est pour lui le plus beau, le meilleur, le plus efficace par rapport au bonheur de sa vie », bref, ce qui lui convient plus que toute autre chose[4]. Ainsi, loin de nous apparaître comme un simple succédané de la noble activité du philosophe, nécessairement interdite à la foule, la vie religieuse se révèle ici, selon les vues de Platon, comme la plus haute destination qui puisse s'offrir à l'homme.

Mais lorsque l'on s'efforce de considérer ensemble, et non plus séparément, les trois grands thèmes que nous avons reconnus dans la réflexion de Platon sur les problèmes religieux — critique de la théologie des poètes et de la religion populaire, profession d'ignorance sur les choses divines,

1. *Lois*, VI, 776 *b*, cf. 773 *e*.
2. Voir ci-dessus, p. 79-80.
3. X, 888 *b* 3-4. Voir GOLDSCHMIDT, La religion de Platon, p. 123 : « Avant Pascal, Platon a enseigné que toute la vie morale dépend de l'opinion juste que nous avons sur la divinité. »
4. Cf. *Lois*, IV, 716 *d* (trad. ROBIN), et II, 653 *d* sq. (les fêtes religieuses sont un don des dieux, nécessaire à l'équilibre de la vie humaine) ; VII, 803 *e* ; VIII, 835 *e*.

ralliement sans réserve aux croyances et aux pratiques traditionnelles —, on est fatalement amené à s'interroger sur la possibilité de les concilier. Déjà, sur plusieurs points de l'exposé qui précède, on a pu noter des tensions, voire des contradictions, entre les positions définies par Platon, qu'il s'agisse de la mythologie ou de la théologie populaire, de la nature divine ou des rapports entre morale et religion. Mais le contraste global entre les thèmes 1 et 3, et derechef entre 1 et 2, fait surgir deux problèmes essentiels : sur les dieux de la croyance populaire, les Olympiens des cultes officiels, quelle est, en définitive la position de Platon ? En second lieu, s'il est vrai que les choses divines sont inconnaissables, comment peut-on définir les principes d'une théologie (les τύποι περὶ θεολογίας) ? Comment Platon peut-il attribuer à la divinité les caractères qui sont par ailleurs reconnus aux Formes ? Avant de tenter de répondre à ces questions, il importe peut-être de remarquer qu'elles ne se posent pas seulement à propos de Platon, qu'elles ne définissent pas spécifiquement le problème de la religiosité platonicienne. D'une certaine façon, et sous une forme plus ou moins explicite, les trois grands thèmes relevés chez Platon, en ce qui concerne la religion, étaient déjà attestés chez Socrate, et l'on retrouve aussi chez ce dernier la même ambiguïté apparente, dans l'attitude à l'égard de la tradition et des croyances populaires, que chez l'auteur de la *République*[1]. Cette constatation devrait nous inciter à ne pas chercher d'explications particulières ou circonstancielles (état de notre documentation, en ce qui concerne Socrate, différence de perspectives ou évolution dans le domaine religieux, dans le cas de Platon...) à un état de choses qui semble avoir des raisons plus profondes et dépasser, pour ainsi dire, l'idiosyncrasie des deux philosophes.

Il apparaît, d'autre part, que les deux questions formulées ci-dessus sont inséparables l'une de l'autre. Mais on peut

1. Voir notamment ci-dessus, p. 67 et 83-84.

se demander s'il ne serait pas plus aisé de s'attaquer d'abord à la seconde, au lieu d'essayer de résoudre en priorité, comme on l'a fait généralement, le problème du rapport de Platon avec la religion populaire. Si l'on suit cette voie, il devient assez vite évident que les professions platoniciennes d'ignorance à l'égard du Divin ne sont, pas plus que celles de Socrate, ni à prendre tout à fait au pied de la lettre, ni à considérer comme pures clauses de style. Il est clair que sur la question de la nature des dieux, des caractères propres à la divinité, Platon n'hésite pas à dogmatiser, pas plus qu'il n'hésite à corriger la tradition au nom de critères moraux ou même proprement philosophiques[1]. C'est donc que l'ignorance en ces matières n'est que relative, tandis que, corrélativement, la tradition ne saurait être tenue pour la valeur suprême, le critère absolu de la vérité en matière religieuse, ou encore, pour parler le langage de Platon, la πίστις ne peut être placée au-dessus de l'ἀλήθεια. Mais elle n'en conserve pas moins sa spécificité et sa valeur propre, de sorte qu'on doit la maintenir, comme un mode de connaissance irremplaçable, au-dessous de la dialectique et de la Science de l'Etre. Du même coup, mythes et croyances traditionnelles retrouvent une sorte de crédibilité, leur originalité mérite d'être préservée face aux tentatives naïves de rationalisation des « doctes », car aux yeux de Platon le critère du « vraisemblable » joue *en faveur* de ces mythes, et non *contre* eux, comme l'imaginent les tenants de l'interprétation allégorique[2]. Ainsi s'explique le mouvemeut de « retour » à la tradition, qui ne contredit donc pas, mais au contraire complète les critiques de l'*Euthyphron* ou de la *République*. En même temps, la question du rapport de Platon avec la religion populaire et, plus précisément, le problème de son attitude à l'égard des dieux des cultes

1. Cf. ci-dessus, p. 83-85.
2. Comparer *Timée*, 29 *c* 3-*d* 2, et *Phèdre*, 229 *e* 2, et voir ci-dessus, p. 85 et 86-87.

officiels s'éclaire d'un jour nouveau. Que l'auteur des *Lois* ait réellement cru à l'existence des Olympiens pourrait paraître parfaitement évident, quand on songe à la place qu'ils tiennent dans ses propos sur la religion, au rôle qu'il leur réserve dans sa législation. C'est à tort, semble-t-il, que l'on n'a vu que de l'ironie dans des textes comme *Timée*, 40 *d*-41 *a* où, s'agissant de la généalogie des dieux traditionnels, nous apprenons qu'il faut « faire confiance à ceux qui [en] ont parlé avant nous », et qui se disent descendants de ces dieux, « même quand ils parlent sans démonstrations vraisemblables, ni rigoureuses »[1]. En somme, on serait tenté de dire, en parodiant Platon, que les Olympiens ne lui paraissent pas seulement *utiles* d'un point de vue social, éducatif ou législatif — en tant qu'ils sont le fondement indispensable de la religion de la cité —, mais qu'ils ont encore à ses yeux leur *vérité*, les deux critères, théologique et utilitaire, se conjuguant ainsi une fois de plus[2]. Ce n'est pas à dire, pourtant, que cette croyance soit inconditionnelle, ni qu'elle soit exclusive : les Olympiens trouvent sans doute leur place dans la théologie platonicienne, mais parmi d'autres manifestations du Divin, et plutôt comme l'une des moins élevées[3]. A cette place intermédiaire sur le plan ontologique correspond logiquement un niveau ou un degré intermédiaire quant au mode de connaissance — celui de la πίστις par rapport à l'ἀλήθεια[4]. On pourrait dire aussi que, de même que les dieux de la tradition sont le reflet, sur un plan inférieur, du Divin absolu, de même l'incertitude en ce qui les concerne répond,

1. Trad. RIVAUD. Voir à ce sujet SOLMSEN, *Plato's Theology*, p. 118-119 et 122, n. 52, et comparer *Lois*, X, 886 *c* 5-6 (ci-dessus, p. 89, n. 2), XI, 927 *a* 4-6, XII, 948 *b*.
2. Voir ci-dessus, p. 81-82.
3. Cf. V. BROCHARD, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926, p. 95 sq. ; VERDENIUS, Platons Gottesbegriff, p. 244.
4. Cf. *Timée*, 29 *c* 2-3. Comparer *Phèdre*, 248 *d* 8 (place inférieure du devin et de celui qui pratique les initiations dans la hiérarchie des vies).

en quelque façon, à la difficulté de percevoir le Principe suprême, l'Idée du Bien[1]. Ainsi, l'apparente incohérence de l'attitude platonicienne face à la religion populaire s'évanouit. Le recours à la tradition n'implique en aucune façon une subordination de la philosophie à la religion, mais plutôt le moyen le plus adéquat de se conformer aux données objectives du problème religieux. Quoi qu'on en ait dit[2], il n'y a pas de conflit entre raison et foi, car l'une et l'autre conservent leur valeur, mais sur des plans différents. En bref, Platon ne rejette ni n'accepte inconditionnellement les croyances traditionnelles, il les intègre dans sa vision du monde, il les « récupère »...

La formule serait également applicable à la conception platonicienne de la piété. Certes Platon proclame aussi solennellement et catégoriquement que Socrate sa volonté de n'apporter aucun changement, si minime soit-il, aux formes extérieures des cultes et cérémonies consacrées par la « coutume nationale »[3]. Mais, en même temps, on retrouve chez lui le mouvement de spiritualisation ou d'intériorisation des pratiques religieuses traditionnelles qui caractérise la piété socratique. Pour Platon comme pour son maître, on peut dire que « la piété consiste... non en l'accomplissement de certains rites, mais en une attitude morale et intellectuelle »[4]. Gestes et rites n'ont pas de valeur en eux-mêmes, ils sont pour ainsi dire sanctifiés par l'attitude de celui qui les accomplit, ou, pour reprendre l'expression de Platon, par sa pureté, et cette pureté, à son tour, ne se définit plus en termes rituels, comme dans l'ancienne religion, mais comme pureté du cœur ou de l'esprit ; aussi l'on comprend que tous les efforts des « méchants » pour se concilier la

1. Cf. *Rép.*, VI, 505 *e*, 506 *d-e*, VII, 517 *b-c* ; *Phil.*, 64 *c*, 65 *a*, et voir L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1968 (1935), p. 182-183.
2. WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen*, II, Berlin, 1932, p. 250.
3. Voir ci-dessus, p. 89, avec la n. 1.
4. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, p. 20. Cf. SCIACCA, *Platone*, II, p. 44 : ce ne sont pas les « œuvres » qui sanctifient les intentions, mais l'intention qui sanctifie les « œuvres ».

faveur des dieux par des prières et des offrandes multipliées soient vains, ou même aboutissent à indisposer et irriter davantage les dieux, alors qu'inversement tout tourne en faveur de l'homme réellement pieux[1]. De là découle tout naturellement la condamnation de toute pratique superstitieuse, des sacrifices ou incantations, notamment, par lesquels on espère effacer des fautes morales, ou aussi bien nuire à des ennemis ; contre ceux qui s'adonnent à de telles pratiques ou les propagent à des fins intéressées, il faut affirmer avec la plus grande fermeté qu'aucun sacrifice, aucune cérémonie secrète ne saurait absoudre un homme de son crime, pas plus de son vivant qu'après sa mort, ni le faire échapper à son juste châtiment[2]. Plus généralement, on sait que l'un des « dogmes » de la théologie des poètes dénoncés par Platon est l'idée que l'on peut corrompre les dieux « par des sacrifices, de flatteuses prières et des offrandes »[3], et l'on peut même ajouter que, des trois formes d'impiété distinguées par l'auteur des *Lois*, la plus répandue et la plus grave est précisément, selon lui, celle qui consiste à croire que, moyennant « quelques minces sacrifices ou quelques flatteries », on obtiendra des dieux de larges faveurs ou l'absolution de toute espèce de crimes[4]. Ainsi, d'accord avec le Socrate de l'*Euthyphron* — et, selon toute apparence, avec le Socrate historique —, Platon ne met pas en doute que la véritable piété ne saurait en aucun cas être dissociée de la moralité[5], et tout indique que sa conviction sur ce point n'a jamais varié. Mais s'il n'est pas de piété sans moralité, il n'en est pas non plus sans croyance vraie ou

1. Cf. *Lois*, IV, 716 *e* 2-717 *a* 3 ; X, 910 *b*. Sur la fortune ultérieure de ces thèmes, voir *Plutarque et le stoïcisme*, p. 494-495, 500-501.
2. Cf. *Rép.*, II, 364 *b*-365 *a* ; *Lois*, X, 909 *b*.
3. *Rép.*, II, 365 *e*, trad. CHAMBRY. Voir ci-dessus, p. 81 et n. 1.
4. Cf. XII, 948 *c* 4-7. Les deux autres espèces d'impiété sont le fait de ceux qui ne croient pas à l'existence des dieux, ou pensent que ceux-ci sont indifférents aux affaires humaines, cf. X, 885 *b*, et déjà *Rép.*, II, 365 *d-e*.
5. Comparer les définitions de l'*Euthyphron*, 12 *e* 5-7, et de *Gorgias*, 507 *b* 1-3.

sans connaissance de la vérité : « Il est impossible que s'établisse en aucun mortel un ferme respect des dieux », déclare l'Athénien dans les *Lois*, « s'il n'a saisi les deux vérités que nous venons d'énoncer » (sur la nature de l'âme et la divinité des astres)[1]. Si bien que, par un nouveau renversement[2], la religion, fondement de la moralité, trouve elle-même son fondement dans la connaissance du vrai, c'est-à-dire, en définitive, dans la philosophie. C'est pourquoi, même si les formes extérieures de la vie religieuse ne changent pas, leur signification change du tout au tout ; sacrifices, cérémonies et prières prennent une valeur symbolique ou du moins se chargent de substance spirituelle : le véritable culte ne peut être pratiqué qu' « en esprit et en vérité ». Ainsi, l'on n'aura garde d'oublier que les images qui sont objet de culte ne sont que représentations inertes, purement symboliques, de dieux vivants, à la personne desquels doit s'adresser notre hommage[3]. De même, il faudra modifier le contenu et l'esprit des prières du culte traditionnel. Car la prière est une demande que l'on adresse aux dieux, et le risque est grand de se tromper sur l'objet de ses demandes, en prenant pour un bien ce qui ne l'est pas pour nous. Ainsi en va-t-il de la plupart des prières, dans lesquelles on s'adresse aux dieux pour obtenir des avantages matériels, en particulier la richesse ; or, « il n'y a pas beaucoup de fautes », selon l'auteur des *Lois*, « qui soient plus graves que celle-là »[4]. Plus généralement, il faut se garder de demander aux dieux que les choses tournent selon nos désirs personnels ; ce sont ces désirs, au contraire, qui doivent se modeler sur la sagesse ; cité ou individu, tous devraient prier seulement les dieux pour qu'ils nous aident à être raisonnables[5]. Une fois de plus, la réflexion

1. XII, 967 *d* 4-5 (trad. DIÈS).
2. Voir ci-dessus, p. 91.
3. Cf. *Lois*, XI, 931 *a* et *e*.
4. Cf. *Lois*, VII, 801 *a-c* (trad. ROBIN) ; III, 687 *c-d*.
5. Cf. *ibid.*, 687 *e* 6-10.

religieuse de Platon s'inscrit dans le prolongement de celle de ses prédécesseurs, tel Socrate, qui voulait que l'on laissât aux dieux le soin de déterminer les biens qui nous sont réellement utiles, et déjà Xénophane, qui priait pour que les dieux nous rendent capables d'agir selon la justice[1].

Honorer la divinité comme elle doit l'être, c'est donc s'efforcer de se modeler sur elle, autant que faire se peut : la conception platonicienne de la piété aboutit naturellement à la doctrine de l'imitation de Dieu, dont on a dit justement qu'elle est la transposition de l'idéal du myste qui essaie de copier les attributs et les caractères de son dieu[2]. Ne peut plaire à la Divinité, en effet, que qui lui est semblable, ce qui revient à dire que seul le sage peut lui être cher, parce que seul il lui ressemble, et dans la mesure où il lui ressemble, en tant qu'il pratique la véritable vertu, inséparable de la contemplation de la vérité[3]. Ainsi se trouve dépassé le faux dilemme de l'*Euthyphron*[4] : la *vraie* piété se définit indifféremment comme ce qui plaît aux dieux et ce qui est aimé pour sa nature propre, car cette nature, ce caractère spécifique de ce qui est pieux, se révèle justement inséparable de la nature divine. Le but est donc bien de « ressembler à Dieu dans la mesure du possible » (εἰς ὅσον δυνατὸν ὁμοιοῦσθαι θεῷ) ; mais, à son tour, cet effort n'est rien d'autre que l'effort pour vivre en conformité avec la justice et la raison[5] : la piété reste toujours « fondée en raison »[6], et la religion platonicienne inséparable de la philosophie, de la connaissance du vrai.

Est-ce à dire que la vie religieuse se confond purement

1. Cf. ci-dessus, p. 68-69, et XÉNOPHANE, B 1, 15-16 D.-K. (... εὐξαμένους τὰ δίκαια δύνασθαι πρήσσειν).
2. Cf. DIÈS, La religion de Platon, p. 593.
3. Cf. *Lois*, IV, 716 *c-d* ; *Banquet*, 212 *a* 5-7.
4. Cf. 10 *a*-11 *a*, ci-dessus, p. 79-80 et 91.
5. Cf. *Théét.*, 176 *b* 2-3 (ὁμοίωσις — sc. τῷ θεῷ — δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι) ; *Rép.*, VI, 500 *c* 5-7 ; X, 613 *a* 7-*b* 2 ; voir aussi *ibid.*, II, 383 *c* 3-5 (θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι).
6. Cf. DIÈS, La religion de Platon, p. 583.

et simplement avec la vie morale, qu'il n'y aurait aucune originalité, aucune spécificité du domaine religieux ? Il faut avouer que l'on n'échappe pas toujours à cette impression quand on s'interroge sur la religion de Platon, et spécialement sur sa conception du rapport entre l'homme et Dieu. On ne peut pas ne pas être frappé, en particulier, par le fait que, contrairement à ce qu'imaginent maints commentateurs[1], il n'y a pas de place, dans le monde de Platon, pour une notion comme celle de l'amour divin, d'un intérêt personnel que prendrait la Divinité au sort de l'homme en tant qu'individu. Sans doute Platon parle-t-il d'une « providence divine »[2], et il se peut même qu'il ait été le premier à employer l'expression[3]. Mais cette providence n'est jamais Providence : non seulement elle reste purement impersonnelle, étrangère à toute idée de miséricorde ou d'un amour comme celui du Dieu de la Bible, mais elle n'est même pas « anthropocentrique », comme la providence que Xénophon fait célébrer par Socrate dans les *Mémorables*[4]. Le Démiurge n'a pas créé le monde pour l'homme, mais plutôt l'homme pour le monde[5] ; sa « bonté », sur laquelle Platon ne cesse d'insister, n'est pas faite de bienveillance ou d'amour pour ses créatures, c'est plutôt « la bonté d'un bon ouvrier, on pourrait dire : le goût de l'ouvrage bien fait »[6]. D'ailleurs, il faut se souvenir que, si la bonté de Dieu est effectivement un dogme fondamental de la théologie platonicienne[7], cette bonté est nécessairement dépourvue de toute nuance affective, s'il est vrai que les dieux platoniciens, en tant qu'apparentés au monde des

1. Par exemple R. DEMOS, *The Philosophy of Plato*, p. 101, 105, 108, 119.
2. Cf. notamment *Timée*, 30 *c* 1 et 44 *c* 7.
3. Cf. Favorinus chez DIOGÈNE LAËRCE, III, 24.
4. Voir ci-dessus, p. 66.
5. Cf. notamment *Timée*, 41 *b-c*, et VERDENIUS, Platons Gottesbegriff, p. 249.
6. GOLDSCHMIDT, La religion de Platon, p. 56.
7. Cf. ci-dessus, p. 82-83.

Formes[1], sont inaccessibles à toute espèce de sentiments, y compris la sympathie ou la compassion pour le sort des humains[2]. Rien d'étonnant, dès lors, dans l'idée que « Dieu ne se mêle pas à l'homme » (θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται), dont le corollaire est que l'homme est entièrement responsable de lui-même, ne peut compter que sur lui-même pour déterminer son destin et conduire sa vie[3].

Faut-il en conclure que les dieux, selon la conception platonicienne, ne jouent plus aucun rôle dans la vie de l'homme, que leur fonction est devenue exclusivement cosmique ou pour mieux dire purement décorative ? Mais Platon a expressément condamné l'impiété de ceux qui croient que les dieux « ne se mêlent pas des affaires d'ici-bas »[4], et insisté sur l'idée que la pratique religieuse, le commerce régulier avec les dieux conditionnent le bonheur de l'homme de bien[5]. Même le philosophe recourt à la prière et attend des dieux qu'ils favorisent sa recherche de la vérité[6]. Du reste, Platon n'hésite pas à parler à son sujet d'une « inspiration divine », qui n'est pas sans rappeler l'inspiration du poète[7]. D'autres hommes, aussi bien que des Etats, bénéficient également de l'aide divine, de laquelle dépend parfois leur salut, et qui peut même prendre la forme d'une sorte d'intervention miraculeuse (θεία τις

1. Ci-dessus, p. 84.
2. Cf. *Rép.*, III, 388 *b-c* ; *Phil.*, 33 *b* 8-11 (ci-dessus, p. 83), et surtout *Epinomis*, 985 *a* 2-7 : les démons peuvent éprouver la plus grande affection pour l'homme de bien, et autant de haine pour le méchant, dans la mesure même où ils ne participent pas pleinement de la nature divine, étrangère au plaisir aussi bien qu'à la peine. Voir aussi *Lettre* 3, 315 *c* 2-3.
3. Cf. *Banquet*, 203 *a* 2 ; *Rép.*, X, 617 *e* 2-5 ; *Lois*, X, 904 *c* 1-4.
4. *Rép.*, II, 365 *d* 7-8 (trad. CHAMBRY), cf. ci-dessus, p. 96, avec la n. 4.
5. Voir ci-dessus, p. 91.
6. Cf. ci-dessus, p. 88, avec la n. 4, et *Phil.*, 25 *b* 8-12.
7. Cf. *Lois*, VII, 811 *c* 7-8 (... οὐκ ἄνευ τινὸς ἐπιπνοίας θεῶν) ; *Phèdre*, 249 *d* 3 (ἐνθουσιάζων), 253 *a* 3 (ἐνθουσιῶντες) ; *Ion*, 533 *e*-534 *d* ; *Apol.*, 22 *c* 1-2 (ἔνθεος, ἐνθουσιάζων, θεία μοῖρα) ; *Banquet*, 218 *b* 3-4 (... τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας).

μοῖρα)[1]. Mais, derechef, les prières du philosophe sont-elles de vraies prières ou de simples exhortations que l'on s'adresse à soi-même[2] ? Et l'intervention miraculeuse des dieux ne se confond-elle pas souvent avec un heureux hasard[3] ? D'ailleurs, il faut se rappeler que l'aide des dieux n'est dispensée qu'à ceux qui ont su la mériter en se hissant, par leurs propres efforts, au niveau de la divinité[4]. C'est bien ce que signifie la phrase traditionnelle que reprend Platon, selon laquelle les dieux sont nos alliés dans les combats que nous livrons, de sorte que l'aide que nous leur demandons ne saurait en aucun cas nous dispenser de lutter nous-mêmes[5]. Qui plus est, c'est la même phrase des *Lois* qui souligne que dans notre lutte éternelle contre le mal « nous avons les dieux et les démons pour alliés », tandis qu'à notre tour nous sommes la propriété de ces mêmes dieux et démons (X, 906 *b* 6-8)! Cette conception de l'aide divine illustre bien l'espèce de tension dialectique qui caractérise toute la pensée religieuse de Platon. L'homme est dans la main des dieux, ne peut rien sans les dieux, mais à leur tour les dieux ne peuvent rien pour l'homme si celui-ci ne s'est déjà hissé, par ses propres efforts, au niveau de la divinité, rendant de la sorte inutile toute intervention divine. D'un côté, Dieu est la mesure de toutes choses, l'homme est à son service exclusif, la religion semble le fondement de toute moralité ; mais, de l'autre, les dieux sont nos alliés, l'homme ne peut compter que sur lui-même, une fusion semble s'opérer entre morale et religion[6], mais au profit de la première...

1. Cf. *Lettre*, 7, 326 *b* 3 ; *Rép.*, VI, 492 *a* 5 ; 493 *a* 1 ; 499 *e* 1 ; *Lois*, IX, 875 *c* 5, etc. Voir E. des PLACES, *Pindare et Platon*, p. 149-155.
2. Voir ci-dessus, p. 69.
3. Cf. *Rép.*, IX, 592 *a* 8-9 ; *Lois*, VI, 759 *c* 2 ; VII, 798 *a* 8 (θεία τύχη ou εὐτυχία), et surtout *Lettre*, 7, 337 *e* 2 (ἀγαθῇ... μοίρᾳ καὶ θείᾳ τινὶ τύχῃ).
4. Cf. *Lois*, IV, 716 *c-d* (ci-dessus, p. 98) ; *Rép.*, X, 613 *a* 7-*b* 2.
5. Cf. ESCHYLE, *Sept contre Thèbes*, 266 : εὔχου τὰ κρείσσω, ξυμμάχους εἶναι θεούς ; ARCHILOQUE, fr. 112 (LASSERRE-BONNARD).
6. Cf. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne*, p. 23.

Ainsi, tout semble se passer comme si la conclusion de notre enquête nous ramenait purement et simplement à notre point de départ : il est bien vrai que rien ne paraît plus divers, plus ondoyant, plus insaisissable que la pensée religieuse de Platon. Mais peut-être cette complexité apparaît-elle maintenant sous un jour nouveau. Le point important est probablement que, d'une certaine façon, les opinions si largement divergentes auxquelles a donné lieu l'attitude de Platon en matière religieuse apparaissent désormais comme plutôt complémentaires qu'exclusives les unes des autres. Il est avéré, en effet, que le platonisme est conjointement et simultanément une philosophie profondément religieuse et une réflexion sur le monde et sur l'homme totalement affranchie de quelque tradition, de quelque croyance que ce soit. Vrai aussi qu'entre philosophie ou morale et religion les rapports sont ambigus, que les croyances populaires et la religion traditionnelle sont tantôt sévèrement critiquées, tantôt acceptées presque sans réserve, que la religion de Platon est à la fois conservatrice et novatrice, que la théologie se développe également sur plusieurs niveaux. Mais il semble maintenant tout aussi certain que ces variations dans les positions du philosophe en matière religieuse sont parfaitement délibérées, qu'elles ne peuvent être mises sur le compte ni d'une évolution ni d'une incohérence de sa pensée dans ce domaine[1]. De l'*Apologie* ou de l'*Euthyphron* aux *Lois*, les thèmes fondamentaux de la réflexion religieuse de Platon se font remarquablement écho, et les tensions, voire les renversements que l'on note parfois entre les positions définies par l'auteur semblent rarement justiciables d'une explication par la chronologie. Parallèlement, les modernes ont eu tort de vouloir dissocier, dans leur interprétation du platonisme, le domaine de la croyance religieuse de celui de la spéculation philosophique, sous le prétexte qu'il y aurait coexistence, mais non harmonie, entre l'une et l'autre[1]. Il faut rappeler, en effet, que les « contradictions » que l'on croit déceler dans la pensée religieuse de Platon sont déjà virtuellement présentes chez certains de ses prédécesseurs. D'un autre côté, on ne peut manquer d'être frappé par l'extraordinaire continuité qui se révèle entre la religion de Platon et celle des philosophes qui l'ont précédé, Xénophane et Socrate en particulier. S'agissant d'un esprit aussi vigoureux et original que Platon, les deux faits donnent nécessairement à réfléchir, et il semble naturel de leur chercher une explication commune.

1. Malgré WILAMOWITZ, *Glaube der Hellenen*, II, p. 251 ; KERN, *Die Religion der Griechen*, III, p. 24, entre autres...

Mais peut-être ces faits portent-ils leur explication en eux-mêmes. Tout se passe, en effet, comme si, à l'époque de Platon, les grands traits de ce que l'on peut appeler une philosophie grecque de la religion étaient désormais fixés. Critique de la mythologie et de la théologie des poètes, sur la base de critères éthiques, sociaux et rationnels, prudence dogmatique, pouvant aller jusqu'à une sorte d'agnosticisme théologique et débouchant sur une large réhabilitation de la tradition ; apologie systématique des cultes nationaux et des formes traditionnelles de la piété, accompagnée d'une transformation interne et d'une moralisation des pratiques de la religion populaire, tous ces traits qui caractérisent la religion de Platon avaient déjà été plus ou moins nettement affirmés avant lui, et semblent définir pour ainsi dire obligatoirement désormais « la religion des philosophes » grecs. Du même coup, l'ambiguïté du rapport entre philosophie et religion populaire tend à se dissiper. Si Platon et ses prédécesseurs donnent l'impression d'osciller perpétuellement entre un ralliement sans réserve et une sévère critique des croyances traditionnelles, c'est que leur véritable but n'est ni de s'incliner inconditionnellement devant les

1. Voir C. J. de VOGEL, What was God for Plato ?, *Philosophia*, I, Studies in Greek Philosophy, Assen, 1970, p. 221-222.

données de la tradition, ni de les rejeter en bloc. Bien plutôt espèrent-ils — conformément à un trait caractéristique de l'esprit grec — les annexer, les intégrer à leur propre conception du monde, en donnant un sens nouveau aux vieilles formules, en les transposant, en quelque sorte, sur un plan supérieur. Ainsi, loin qu'il faille dresser une cloison étanche entre croyance religieuse et construction philosophique, il faudrait plutôt imaginer une fusion, une interpénétration complète entre l'une et l'autre. En somme, il ne serait pas exagéré de conclure que, pour Platon comme pour Socrate, l'activité du philosophe ne diffère pas d'une mission divine, car la véritable piété se confond, en définitive, avec la sagesse.

CHAPITRE IV

Aristote et l'école péripatéticienne

Pas plus que Platon, Aristote ne s'est jamais expliqué systématiquement sur les problèmes religieux. Sans doute expose-t-il ici et là ses vues sur la divinité, notamment au livre XII de la *Métaphysique*, mais ces exposés ne débouchent jamais sur une véritable philosophie de la religion, dans laquelle le phénomène religieux serait envisagé dans sa spécificité et interprété dans le cadre global de la vision aristotélicienne du monde[1]. Ce qui se comprend bien dans le cas de Platon surprend davantage quand il s'agit d'Aristote, dont le tour d'esprit et la démarche méthodique auraient pu faire attendre un effort cohérent pour définir avec rigueur les rapports entre philosophie et religion. Il est vrai que des facteurs circonstanciels peuvent expliquer, au moins dans une certaine mesure, cet état de choses. Ainsi, il est permis de supposer qu'Aristote abordait plus directement les problèmes religieux dans des écrits aujourd'hui perdus, ou dont nous ne possédons plus que des fragments, parfois insignifiants, comme celui qui était intitulé *De la*

1. Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II, 2[4], Leipzig, 1921, p. 787 et n. 5.